

(١) موقفنا من التراث القديم

المشاة والتجديد

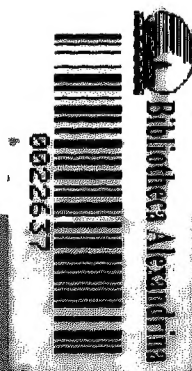
من العقيدة إلى النورة

(٣)

الإنسان المنعكس
(العدل)

فلاش

د. حسن حنيفي



مِنْ التَّحْقِيقِ إِلَى التَّوَرَةِ
الإنسان الملعين
(السدل)

* د . حسن حنفي : التراث والتجديد
(١) موقفنا من التراث القديم
من العقيدة إلى الثورة
(٣)
الإنسان المتعين (العدل)
* الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .
* جميع الحقوق محفوظة .

* الناشر

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النوري - شارع العريسي - ملك فقيه
١٣/٥٨٨١ بيروت - لبنان .
ص . ب : 4006 - الدار البيضاء - المغرب

* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبر - أول نزلة اللبان - بناية عساف .
ص . ب : ١١٣/٦٤٩٩ بيروت - لبنان .
هاتف : ٨٠٦٣٥٩ تلکس : Tanwir 20942

(١) موقفنا من التراث القديم

المشرف والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

(٣)

الإنسان المتعكّن
(المعدل)



د. حسن حنفي



البَابُ الثَّالِثُ

الْإِنْسَانُ الْمُتَعَكِّفُ
(الْعَدْلُ)

الفصل السابع

خلق الأفعال

أولاً : مقدمة . من التوحيد الى العدل .

إذا كانت نظرية الذات والصفات هي لب التوحيد فإن نظرية الأفعال هي لب العدل . وتشمل نظرية الأفعال موضوعين . الأول خلق الأفعال أو حرية الاختيار ، وهو الموضوع الشائع باسم الجبر والاختيار ، وهو الموضوع الغالب . والثاني العقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان وهو الأقل وكأنه أحد الموضوعات الجزئية الفرعية . وأحياناً ينضم الموضوعان معاً في موضوع واحد دون بناء نظري له ، وتعطى مجرد مسائل متفرقة في العدل يختفي فيها الحسن والقبح^(١) . ولكن الشائع هو أنه في باب حرية الأفعال وارتباطها بالارادة يظهر باب التعديل والتجوير أو الحسن والقبح العقليان مرتبطاً بالقدرة . وبالتالي ينقسم العدل الى موضوعين : حرية الأفعال ، والحسن والقبح^(٢) .

١ - التذبذب بين التوحيد والعدل .

يدخل موضوع خلق الأفعال عند القدماء في نظرية الذات والصفات والأفعال أي في التوحيد (الأشاعرة) في حين أنها حاولت الانفصال في أصل ثانٍ هو العدل (المعتزلة) حفاظاً على استقلال الموضوع وإثباتاً لحرية الأفعال . وظل

(١) البحر ص ٣٥ - ٤١ ، ص ٥١ - ٦٧ .

(٢) وقد اخترنا نحن التمييز بين الموضوعين في الفصلين السابع « خلق الأفعال » والثامن « العقل الغائي » .

الموضوع عند القدماء متأرجحاً بين التوحيد مرة وبين العدل مرة أخرى، مرة لاثبات حق الله ومرة لاثبات حق الانسان ، وكأن أفعال الانسان وحرية واستقلاله يتنازعها حقان ، كلاهما شرعي حق الله باعتباره خالقاً وحق الانسان باعتباره مسؤولاً . والدفاع عن حق الله دون حق الانسان ليس موقفاً انسانياً شرعياً بل يكشف عن اغتراب الانسان وعجزه عن الدفاع عن حقوقه ومزايدته على حق غيره، في حين أن الدفاع عن حق الانسان دون حق الله أقرب الى موقف الانسان الشرعي دون مزايدة في الدفاع عن حق الغير ، خاصة وأن حق الانسان أولى بالدفاع لأنه الحق المهيوم ، في حين أن حق الله قائم بلا منازع ، والله أقدر على الدفاع عن حقه . فإذا كان الاغتراب الانساني النظري قد ظهر في الذات والصفات فإن الاغتراب العملي يظهر في خلق الأفعال وفي الحسن والقبح العقليين وإن كان بصورة أقل نظراً لبروز الانسان من كنف الله وظهور العدل من بطن التوحيد . فبالرغم من أن خلق الأفعال داخلية عند القدماء في نظرية الذات والصفات والأفعال (الأشاعرة) إلا أنها أدخلت في العدل ، أي في أفعال الانسان (المعتزلة) لتعلقها بحرية الأفعال وبالحسن والقبح العقليين^(٣) . ومن ثم كان الانسان أظهر في الأفعال منه في الذات والصفات . وهنا يبدو التذبذب بين النظر الى الأفعال كاستمرار لنظرية الذات والصفات أي كحديث عن الله أم كحديث صريح عن حرية الأفعال والحسن والقبح والصالح والأصلح أي كحديث عن الانسان . والحقيقة أن هناك اختفاء تدريجياً لله وظهوراً تدريجياً للانسان من الذات الى الصفات الى الأفعال . فأوصاف الذات أقرب الى الله ، والصفات ما بين الانسان والله ، والأسماء أقرب الى الانسان كتعبير نهائي عن عواطف التعظيم والاجلال وكأن القضية أصبحت اثنين اثنين ، اثنين الله ، الذات والصفات ، واثنين للانسان ، خلق الأفعال ، والحسن والقبح العقليين ، وهما الأصلان الأولان من أصول المعتزلة ، التوحيد والعدل . يشمل التوحيد الذات والصفات ، والعدل خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين .

وقد بدأ التوحيد أولاً ممثلاً في نظرية الذات والصفات والأفعال متضمناً

(٣) الطوالع ، الباب الثالث ، في أفعاله ص ١٨٩ - ١٩٨ وأيضاً « المقاصد » .

العدل قبل أن يتحول العدل الى أصل مستقل على يد المعتزلة . ففي العقائد المتقدمة لا يظهر أحياناً موضوع خلق الأفعال سواء أفعال الشعور الداخلية أو الخارجية أو أفعال الشعور في الطبيعة . وتختفي كلية مسائل الحسن والقبح وكأن أصل العدل كان متضمناً في أصل التوحيد في الوعي الحضاري الأول فلم يكن له الأهمية نفسها التي كانت لقضايا التشبيه والتنزيه^(٤) . وأحياناً يدخل خلق الأفعال وأصل العدل كله في باب أفعال الله ولكن في موضوع الحسن والقبح الذي يتلخ خلق الأفعال^(٥) . وفي العقائد المتقدمة يظهر الرضا بالقضاء والقدر مع الايمان بالله والملائكة والكتب والرسل والبعث كما تظهر موضوعات الكسب والايمان متداخلة مع الأفعال^(٦) . كما تظهر متناثرة في احصاء عقائد أهل السنة ورفض المعتزلة لاتهمهم باثبات قدرة العبد على خلق الشر كالمجوس ، وأن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وأنهم قادرون على الأعمال^(٧) . وتظهر أفعال الشعور الداخلية في الإرادة^(٨) ، وأفعال الشعور الخارجية في أعمال العباد والاستطاعة . ويضم إليها مسائل العدل والتجوير^(٩) . وفي النهاية تذكر الروايات في القدر^(١٠) . وأحياناً يسمى الموضوع كله القدر^(١١) . وتدخل مسألة خلق الأفعال تحت موضوع القدر لأنه كان من أوائل الموضوعات التي أثبتت في ذهن الجماعة اثباتاً أو نفياً . وسواء ظهر نفي القدر أولاً ثم اثباته ثانياً كرد فعل ، على الأول أو ظهر اثبات القدر أولاً ثم جاء نفيه كرد فعل ، فالحقيقة أن الاثبات والنفي كل على حدة يشكل رد فعل على

(٤) لا يظهر موضوع خلق الأفعال في « التمهيد » للباقلاني .

(٥) الاقتصاد ص ٨٣ - ١٠٣ .

(٦) الفقه ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٧) الابانة ص ٧ ، ص ٩ .

(٨) الابانة ص ٤٤ - ٤٩ .

(٩) الابانة ص ٤٩ .

(١٠) الابانة ص ٦٢ - ٦٥ .

(١١) القاعدة الثانية ، القدر والعدل وهي تشمل مسائل القضاء والقدر والجبر والكسب في إرادة الخير والشر المقدور والمعروف اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة . الملل ج ١ ، ص ١١ .

الآخر بصرف النظر عن أولوية الظهور في الزمان^(١٢). وفي خلق الأفعال قد يثبت الخلق العام للطبيعة وللأفعال معاً ويتم نقل قدم العالم من نظرية الوجود إلى نظرية الأفعال^(١٣).

أحياناً لا يظهر خلق الأفعال كموضوع مستقل سواء داخل العدل أو خارجه بل يتحول إلى جزء من التوحيد في نظرية الأفعال ويصبح التوحيد شاملاً لموضوعات ثلاثة، الذات والصفات والأفعال بعد أن كان شاملاً لموضوعين اثنين فقط الذات والصفات. وقد حدث هذا الاحتواء، احتواء التوحيد لخلق الأفعال في علم الكلام المتأخر بعد القضاء على التيار النظري وسيادة التيار التقليدي. فانزوى موضوع خلق الأفعال حتى احتواه التوحيد في النهاية. وأصبح المبدأ والأساس هو أن الله خالق أفعال العباد وأن الفرع الدخيل هو أن الانسان خالق أفعاله وأنه يناهض الخلق الأول ويعارضه ويرغب في الحصول على ما ليس من حقه بعد أن كان الموقف في علم الكلام المبكر أن خلق الانسان لأفعاله هو المبدأ والأساس ثم منازعة المؤله للانسان في أخص خصائصه وسلبه اياه على يد السلطة السياسية القائمة ولصالحها. ومن ثم غابت حرية الانسان تحت وطأة إلهيات السلطة^(١٤). وأحياناً أخرى لا يظهر الموضوع بتاتاً ولا يُذكر عنه شيء لأنه فقد أهميته فقد ضاع احساس العصر المتأخر بالفعل الحر فغاب الموضوع في مصنفات أهله. ويسقط موضوع خلق الأفعال بتاتاً في العقائد المتأخرة ويخلو المكان كلبية للإلهيات. ففي العقائد المتأخرة يضم التوحيد كل شيء، وتصبح أفعال العباد جزءاً من التوحيد بما

(١٢) الاختلاف في الأصول حدث في أواخر أيام الصحابة، بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري في القول بالقدر، وانكار اضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منواله واصل بن عطاء الغزال... أبو الهذيل أبدع بدعاً في الكلام والارادة وأفعال العباد والقول بالقدر والأجل والأرزاق. النظام انفرد بين السلف ببسوع في الرفض والقدر، الملل ج ١، ص ٣٩ - ٤٢.

(١٣) في أفعال واجب الوجود، الغاية ص ٢٠١ - ٢٨٢؛ في أنه لا خالق إلا الله، ص ٢٠٣ - ٢٢٣.

(١٤) هذا هو الحال في لمع الأدلة، نهاية الأقوام، الاقتصاد، أساس التقديس، المحصل، المواقف، طوالع الأنوار.

أن الله خالق كل شيء ، ومريد لجميع الكائنات^(١٥) . يختفي باب العدل من العقائد المتأخرة تحت وطأة التوحيد والنبوة أي الإلهيات والسمعيات ، ويعم رفض الأسباب العادية واثبات القضاء والقدر نظراً لاثبات سبق القدرة والارادة والعلم حيث لا يفترق الله إلى أحد سواه ويكون كل ما عده مفتقراً إليه في شرح العقائد المتأخرة لقول « لا إله إلا الله »^(١٦) . وفي بعض الموسوعات المتأخرة تظهر بعض موضوعات العدل بعد التوحيد، مركزة كلها في معنى القضاء والقدر ، وهي العقيدة التي استمرت في وجدان الأمة حتى جيلنا هذا^(١٧) .

وفي العقائد المتأخرة يضمم العدل أمام التوحيد والنبوة أمام الإلهيات والسمعيات ولا يظهر إلا في نظرية الجواز . ولا يظهر في الأفعال ، ويسقط موضوع الحسن والقبح^(١٧ب) . ثم يظهر موضوع التنزه عن الغرض ضمن أفعال العقائد كلها تحت شعار التوحيد . ويظهر استغناؤه ونفي الغرض في أفعاله ونفي الوجوب عليه ، وهي موضوعات الحسن والقبح ، ثم افتقار الغير إليه في وجوب الوجدانية من أوصاف الذات والعلم والقدرة والحياة والارادة من صفات الذات من أجل اثبات عموم الارادة وشمول القدرة على الانسان والطبيعة معاً . وقد تدخل مسائل العدل دون أن يُذكر الاصطلاح في نظرية الجواز مع الرؤية ومع الحسن والقبح العقليين أولاً ، ثم مع كون الحوادث كلها مرادة لله ثانياً ، كما كان الحال أولاً . ثم يظهر باب آخر يحتوي على أركان أربعة تتناول موضوع خلق الأفعال^(١٨) . فكأن الحسن والقبح العقليين يبدآن العدل وينتهيانه . وعندها تصبح العقائد كلها داخلة في نظرية الوجوب والاستحالة ، أربعون عقيدة ، عشرون للواجب وعشرون

(١٥) يذكر البغدادي خمسة عشر أصلاً ليس الفعل الحر واحداً منهم ، الفرق ص ٣٢٣ ؛ وهذا هو أيضاً المحال في العقائد السنوسية والعقائد العضدية .

(١٦) الجامع ص ٢٧ .

(١٧أ) الدر ص ١٤٨ - ١٥٠ .

(١٧ب) السنوسية ص ٣ - ٧ .

(١٨) النظامية ص ٢٥ - ٢٧ ، ص ٣٠ - ٤٧ ؛ العقيدة ص ١١ .

للاستحالة تظهر مسائل العدل في العقيدة الواحدة والأربعين^(١٩) .
وفي بعض العقائد المتأخرة تضم مسائل العدل كلها في عقيدة واحدة من خمسين
عقيدة ، وهي عقيدة ، فيما يجوز على الله^(٢٠) . والحقيقة أن وضع موضوع خلق
الأفعال أي حرية الأفعال وعقله وبالتالي مسؤوليته في أحكام الجواز ، يكشف عن
ضبايعها كلية وإخراجها عن الوجوب . فالحرية والعقل محتملان وليس ضروريين ،
وهما في الحقيقة يدخلان في الوجوب ، فحرية الإنسان وعقله واجبان . أو من
الاستحالة أي استحالة الغاء الحرية والقضاء على العقل . وبالتالي تنقسم أحكام
العقل إلى اثنين فقط هما الوجوب والاستحالة وإخراج موضوعات الجواز سواء الرؤية
أو الأفعال بقسميها ، الحرية والعقل . أما إذا كان الممكن في النهاية ليس حكماً
عقلياً بل عملية إيجاد ، وتحقيق للمشروع الإنساني أي عملية تحرر ، عملية
وجودية ، صيرورة عملية ، قد يكون الإنسان حراً وقد لا يكون ، قد يكون
عاقلاً وقد لا يكون ، فإن وضع خلق الأفعال في حكم الجواز يكون ممكناً بهذا المعنى
كوصف لأفعال الإنسان وحرية وليس كدفاع عن الله وحقه المطلق في العلم
والإرادة والقدرة .

٢ - موضوعات خلق الأفعال .

خلق الأفعال اذن أحد مسائل العدل . ولكنه لا يبدو مستقلاً متميزاً عن
باقي المسائل في العدل والتي تضم موضوع الحسن والقبح العقليين . بل ان بعض
المسائل تظل متداخلة بين الموضوعين ، يصعب معها استقرارها في أي منها مثل
مسائل التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتمسير والعصمة والطبع
والختم ، والاستثناء في الايمان ، والآجال ، والأرزاق ، والأسعار التي هي حلقة
الاتصال بين الموضوعين ، بين حرية الانسان ومصالحته . يشمل العدل اذن خلق
الأفعال وما يتعلق بها من جبر وكسب واختيار واستطاعة وتولد ، ثم الايمان وما

(١٩) الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ العقيدة ص ١١ ؛ الباجوري ص ١٠ .

(٢٠) الكفاية ص ٦٥ - ٦٩ .

يتعلق به من هداية وتوفيق وعون ولطف أو طبع أو ختم أو خذلان ، ثم الآجال والأرزاق والأسعار ، ثم الحسن والقبح والأصلح ثم التكليف وما يتعلق به من أمر ونهي ، ثم بعض الابحاث الطبيعية الناتجة عن فعل الانسان في الطبيعة ، وأخيراً الوعد والوعيد وعذاب الأطفال والبهائم والعوض . وكلها تدخل في موضوعات منفصلة بالرغم من اجتماعها معاً في خلق الأفعال ، والتعديل والتجوير ، والوعد والوعيد ، والايمان والعمل . وقد يدخل فيها موضوع النبوة كما الحال في العقائد المتأخرة عندما ألحقت النبوات بالسمعيات بل قد تظهر أفعال الشعور الداخلية ومسائل الكسب والاستطاعة ضمن التوحيد في مساق الارادة^(٢١) . ثم تظهر من جديد مع ثلاث مسائل كفروع لعلم التوحيد وهي الخلق والارادة والشفاعة والرؤية^(٢٢) . وفي هذه المسألة تظهر أساساً أفعال الشعور الداخلية وكان أصل العدل قد انبثق من أصل التوحيد ، وأنه ما زال في مراحله الأولى حيث يتداخل العدل مع التوحيد محاولاً التحرر منه ويتداخل التوحيد في العدل محاولة إعادة له . وكما تداخلت أوصاف الذات وصفاتها واسماؤها تتداخل أيضاً الذات ، وأوصافاً ، وصفات ، وأسما مع الأفعال . ويظهر العدل كأحد أوصاف الذات مرة سلباً في حالة الحجر عليه ومرة إيجاباً في انه صانع الحوادث كلها ضد الدهرية والثانوية والمجوس والفلكية والطبائعية والمعتزلة^(٢٣) . وقد تظهر مسائل خلق الأفعال مباشرة بعد حدث العالم لا ثبات شمول القدرة أو الارادة حتى قبل أن تظهر مسائل الذات والصفات^(٢٤) . وبعد مسائل الذات والصفات كلها تظهر مسائل الحسن والقبح مستقلين أولاً في فرعين ، الحسن والقبح ، ثم ابطال الفرض والعلة والقول بالصلاح والأصلح ثانياً^(٢٥) . كما تظهر بعد مسائل أفعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع والأصل والرزق مختلطة

(٢١) الانصاف ص ٤٤ - ٤٧ .

(٢٢) الانصاف ص ١٤٣ - ١٦٨ .

(٢٣) الأصول ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢٤) النهاية ص ٥٤ - ٨٩ .

(٢٥) النهاية ص ٣٧٠ - ٣٩٦ ، ص ٤١٦ - ٤١٧ .

ببعض الأسماء مثل الشكر . ولأول مرة تظهر مسألة العدل مستقلة بعد الذات والصفات والأسماء وتشمل خلق الأفعال وموضوعات أخرى مثل الهداية والفضلال والأجال والأرزاق وهي أدخل في موضوعات الصلاح والأصلح . بل إن موضوع خلق الأفعال لا يأخذ إلا الثلث ويأخذ موضوع الصلاح والأصلح الثلثين^(٢٦) . وتظهر مسائل أفعال الشعور الداخلية في صفة الارادة وانها تعم سائر المحدثات ومتعلقة بجميع الكائنات . ثم تظهر الأفعال الخارجية في نظرية الكسب في باب خاص وهو القدر ثم في باب خاص آخر عن الاستطاعة لاثبات الفعل وانكار التوليد أي انكار تقدم الاستطاعة على الفعل وبقائها بعد الفعل ثم ظهور مسألة الحسن والقبح في باب العدل والتجوير^(٢٧) . ويظهر باب خلق الأعمال مضافاً إليه باب آخر في الاستطاعة وحكمهما منفصلين عن باب التعديل والتجوير^(٢٨) . وعندما تعرض العقائد في مسائل متفرقة دون بناء نظري يظهر العدل أولاً في خلق الأفعال ثم في الحسن والقبح^(٢٩) . وقد لا يذكر مبحث الأفعال ويُذكر بدله مباحث الجبر والقدر ثم تبدأ المسائل الأولى في خلق الأفعال والمسائل الثانية في الحسن والقبح^(٣٠) .

وفي العقائد المتأخرة يأتي العدل بعد التوحيد دون فصل بينهما كما كان الحال في بداية علم أصول الدين . وتظهر مسائل خلق الأفعال والاستطاعة والتوليد ثم الأجال والأرزاق والأصلح^(٣١) . وفي بعض العقائد المتأخرة الأخرى يُختفي مبحث العدل كلية وينتهي بالرضا بالقضاء والقدر^(٣٢) . ويظهر العدل كملحق للتوحيد كما

(٢٦) الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ .

(٢٧) اللمع ص ٣٣ - ١٢٢ .

(٢٨) الارشاد ص ١٨٨ - ٢٥٦ .

(٢٩) المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ .

(٣٠) المعالم ص ٧٢ - ٩٠ ، الطوابع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٣٣١ - ٣٣٤ ؛ التحقيق ص

١٠٦ - ١٥٢ ؛ الرسالة ص ٥٩ - ٨٤ .

(٣١) السفية ص ٩٦ - ١١٢ .

(٣٢) العقيدة ص ٣ .

كان في البداية^(٣٣) . يختفي العدل كلية وتنحصر العقائد في الالهيات والسمعيات أي في التوحيد والنبوة^(٣٤) وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يتحول التوحيد من النظر الى العمل وبالتالي تختفي مسألة خلق الأفعال لأنها تكون مناط التوحيد^(٣٥) . ولكن تظل مسألة الايمان بالقضاء والقدر موضع الدفاع^(٣٦) ، وكأن حل مسألة التوحيد كامن في العدل ، وهو اللقاء الصحيح العضوي بين الأصليين . ويظل الإشكال في أفعال الشعور الداخلية هل هي أدخل في خلق الأفعال أم في الحسن والقبح العقليين أم أنه يصعب التفرقة بينهما لأنها تدخل في أصل واحد وهو العدل أولاً لأنها حلقة اتصال بين خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين؟^(٣٧) ففي العقائد المتقدمة يصعب الفصل بين حرية الأفعال والتعديل والتجوير ومع ذلك يدخل التوفيق والضلال والهدى في خلق الأفعال أكثر من دخول في العدل^(٣٨) . وفي العقائد المتأخرة يظهر مستوى الارادة لأفعال الشعور الداخلية ثم ينفي الحسن والقبح والواجبات العقلية ويصبح التوحيد هو الموضوع الأساسي في العدل^(٣٩) . وقد تظهر كثير من مسائل العدل في اثبات الخلق ورفض استقلال الطبيعة ، وكذلك في مساق ذكر صفتي القدرة والارادة وشمولها ، ولا يظهر في الجواز الا الصلاح والأصلح^(٤٠) . ويظل التذبذب قائماً بين وضعها في خلق الأفعال وبالتالي تكون أقرب إلى حرية الانسان وبين الحسن والقبح العقليين فهي إذن

(٣٣) الحصون ص ٢٩ - ٣٢ .

(٣٤) المسائل ص ١٤٠ - ١٥٠ .

(٣٥) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً . قال ابن القيم في مدارج السالكين « التوحيد نوعان » نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الارادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد العلمي ، والثاني التوحيد القصدي الارادي لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثاني بالقصد والارادة ، الكتاب ص ٢ .

(٣٦) الكتاب ص ١٢ ، ص ١١٠ - ١١٣ ، ص ١٣٧ - ١٥٦ .

(٣٧) تبدو وكأنها جزء من الصلاح والأصلح عند البغدادي في أصول الدين ، الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ .

(٣٨) الفصل جـ ١ ص ١٨ - ١٧٢ ص ٧٢ - ١٣٧ .

(٣٩) العضدية جـ ٢ ، ص ١٨١ - ٢١٧ .

(٤٠) الخريدة ص ٢٣ - ٤٤ ؛ الجوهرة ص ١١ - ١٥ ؛ الوسيلة ، ص ٣٥ - ٤٤ .

أقرب إلى تنزيه الله عن فعل الشر . يدخل الموضوع عند الأشاعرة في الجبر والقدرة والاستطاعة أي في التوحيد ويدخل عند المعتزلة في الحسن والقبح أي في العدل نظراً لانكار الأشاعرة الحسن والقبح العقليين وبالتالي العدل كله كأصل مستقل . والحقيقة أن أفعال الشعور الداخلية أقرب إلى الحسن والقبح وتنزيه الله عن القبائح وباقي مسائل العدل مثل الصلاح واللفظ . فمسألة التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم كلها أفعال شعور داخلية تجتمع فيها حرية الأفعال والحسن والقبح والصلاح واللفظ . ولما كان الصلاح واللفظ تعبيراً عن إرادة الله في الواجبات الإلهية فإنها تكون أقرب إلى حرية الأفعال التي موضوعها تقابل الإرادتين الإلهية والإنسانية وفي الوقت نفسه رعاية الصلاح والإصلاح وإدراك الإنسان وإرادته الحرة . أما مسألة الاستثناء في الإيمان ومسائل الأجل والأرزاق والأسعار فإنها أيضاً بين خلق الأفعال وبين الحسن والقبح العقليين ورعاية الأصلح . وقد تدخل أفعال الشعور الداخلية في موضوع النظر والعمل أي الأسماء والأحكام نظراً لأنه يتعرض للجانب النظري في العمل وهو الإيمان . ولكن الإيمان هنا ليس في علاقته بالعمل بل في علاقته كفعل للإيمان ويخلق الأفعال بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية . ولما كان موضوع النظر والعمل من السمعيات فإن البعض قد أثر اعتبار أفعال الشعور الداخلية أموراً زائدة لا تدخل ضمن العقليات أي التوحيد والعدل وأقرب إلى السمعيات أو على أكثر تقدير نقطة انتقال من العقليات إلى السمعيات حيث تندرج فيها العقليات إلى أقل درجة وتكثر فيها السمعيات إلى أقصى درجة^(٤١) .

٣ - بناء الموضوع .

الموضوع هو خلق الأفعال وهي التسمية القديمة التي تتسق مع نظرية الأفعال دفاعاً عن إرادة الله المطلقة ضد إرادة الإنسان وحرية اختياره كوليده جديد يواد في

(٤١) في البحث في أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الإجماع وهم يؤولونها ، الطبع والختم والاكثة والتوفيق والهداية والأجل والرزق والأسعار ، المواقف ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

المهد (الاشاعرة) . ولكن التسمية قد تعني أيضاً خلق الأفعال من جانب الانسان (المعتزلة) تأكيداً على حرية الارادة . وقد استعمل المحدثون منا من مؤلفي الكتب المقررة تسمية الجبر والاختيار اما تحت أثر الغرب أو خضوعاً للفكر الشائع . وهي تسمية تظهر الصراع بين وجهتي النظر واعتبار أن الكسب هو الحل الوسط بين الحلين المتعارضين ويجعلونه أقرب الى الاختيار منه الى الجبر لو كان المؤلف عاقلاً أو إلى الجبر منه الى الاختيار لو كان المؤلف تقليدياً ناقلاً .

والتعبير القديم « خلق الأفعال » تعبير محايد لا يوحي بنقل القدماء ولا بتحديث المعاصرين ولكن الخلاف في التفسير حول خلق من ؟ يجعله البعض من جانب المؤلّه مثل كل شيء ويجعله البعض الآخر من جانب الانسان . وفي هذه الحالة يكون الانسان صاحب أفعاله . أما تعبير « الجبر والاختيار » فهي مقابلة حديثة تضم لفظاً قديماً هو الجبر ولفظاً حديثاً هو الاختيار . ولكن الاختيار لا يعبر عن خلق الأفعال خاصة إذا تم بالطبع . كما أنه يوحي بفعل خارجي محض كأن الفعل يتم عن طريق مقارنة عقلية بين الدوافع وحسابات رياضية بينها ثم اختيار أحدها وكأن الحياة لا تختار بنفسها حسب الدافع الأقوى . ولما كانت « الحرية » لفظاً معاصراً يعبر عن وجدان الأمة كما يعبر عن مضمون المشكلة القديمة ، خلق الأفعال ، أصبح الانسان خالقاً للأفعال يعني أن الانسان حر . لم يصبح الموضوع « مشكلة الحرية » لأن الحرية ليست مشكلة بل هو أمر واقع وتجربة يشهد بها الوجدان وصريح العقل حينئذ يصبح موضوع خلق الأفعال إثباتاً للانسان الحر . وعنوان خلق الأفعال مثيراً للذهن مثل حرية الأفعال . فالخلق يوحي بالإبداع والجدّة والمسؤولية مثل الحرية تماماً بل انه أكثر ميتافيزيقية نظراً لارتباط الحرية بابعادها السياسية والاجتماعية . وهو لفظ أكثر أصالة مرتبطاً بالتراث وليس شائعاً في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب . واستعمال لفظ الخلق بمعنى الحرية استرداد للمفهوم من الله الى الانسان واستعادة للحقوق الضائعة . كان يمكن إطلاق تعبير « الانسان الفاعل » بعد « الانسان الكامل » وقبل « الانسان العاقل » ابقاء على وحدة التعبير وتجانسه خاصة وأن الفعل لفظ قديم . ولكن خوفاً من

امكان اللبس بين « الانسان الفاعل » الذي يمارس حريته بطبعه « والانسان العامل » الذي يحقق النظر في العمل وهو احدى موضوعات السمعيات^(٤٢) بقي « خلق الأفعال » أنسب التسميات لأنه بالرغم من قدمه إلا أنه ليس به عيوب القديم^(٤٣) . أما « الانسان الحر » فهو تعبير خطابي خارج عن منطق البرهان .

ويمكن تحديد بناء الموضوع تاريخياً أو نظرياً أو وصفاً . فمن الناحية التاريخية بدأت النظريات حول الأفعال أولاً بالجبر ثم حدث رد الفعل ثانياً باثبات الاختيار وأن الانسان خالق أفعاله . وأخيراً جاءت نظرية الكسب كمحاولة للتوفيق بين الجبر والاختيار^(٤٤) . هذا هو الجدل التاريخي السائد في معظم موضوعات علم الكلام من الفعل الى رد الفعل ثم الى المركب من الفعل ورد الفعل . حدث هذا في التوحيد في التشبيه ثم التنزيه ثم اثبات الصفات بلا كيف . ولكن من الناحية النظرية الخالصة بدءاً من النظريات غير المؤسسة الى النظرية المؤسسة يبدأ الجبر باعتباره أقل النظريات الثلاث تأسيساً ثم يتلوه الكسب باعتباره أيضاً من أقل النظريات الثلاث تأسيساً ثم يأتي في النهاية خلق الأفعال باعتباره اكثر النظريات تأسيساً . ويرتب القدماء المذاهب طبقاً لرأيهم الخاص ابتداءً من الكسب ثم الجبر ثم خلق الأفعال مما يدل على أن الجبر أقرب الى الكسب وأن خلق الأفعال أبعد منه^(٤٥) . ولكن من الناحية الوصفية الصرفة تبدأ نظرية الجبر التي يسهل رفضها

(٤٢) أنظر الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

(٤٣) « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم ، رابعاً - طرق التجديد ، ١ - منطق التجديد اللغوي أ - قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ - ١٣٥ ؛ « وهو لفظ المعتزلة في قولهم بأن العبد خالق أفعاله . وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد المخترع ونحو ذلك ومن رأي الجبائي وأتباعه أنه يعني الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود ونجاسروا على اطلاق لفظ الخالق ، شرح التفنازي ص ١٩٦ .

(٤٤) يمثل الفعل الأول جهنم بن صفوان ، ورد الفعل الثاني المعتزلة . يشارك المعتزلة جهنم في نفي الصفات وكلهم يختلفون عنه في خلق الأفعال ، وكأن نفي الصفات لا يؤدي بالضرورة إلى اثبات الأفعال وإن إثبات الصفات لا يؤدي بالضرورة إلى الجبر أو الكسب بدليل أن جهنم يقول بنفي الصفات وبالجبر في الأفعال .

(٤٥) أفعال العباد وبيان المذاهب فيها . في هذه المسألة ثلاث مذاهب أ - مذهب أهل السنة وهو أنه ليس —

بتحليل تجارب الانسان الحية للفعل . تتلوه نظرية الكسب التي تظل في اطار الجبر وتنشأ بدافعها الأول وهو الدفاع عن حق الله والاعتراف بحق الانسان ولكن من أجل الدفاع عن حق الله . وأخيراً يأتي خلق الأفعال باعتباره أقرب النظريات الى التجارب البشرية ، بدايتها وصراحتها وطبقاً لمقتضيات العقل والمسؤولية . وهذا الوصف يجعل طرفي النقيض أولاً وثالثاً ، والتوسط ثانياً وهو معارض للجدل التاريخي الذي يبدأ بالجبر ثم يخلق الأفعال ثم بالكسب . ثم تظهر هذه النظريات الثلاث في أفعال الشعور الداخلية ثم الهداية والضلال ، والتوفيق والخذلان ، والايمان والكفر ، ثم في أفعال الشعور العامة كالحركة والسكون والقيام والقعود أي الحركات والسكنات الارادية التي تشارك فيها الأعضاء وهي أفعال الجوارح التي عنها القدماء في تحليلهم للأفعال والتي منها خرجت النظريات الثلاث ، ثم في أفعال الشعور الخارجية في الطبيعة التي تظهر فيها قضية التوليد واعتباره نتيجة ثانية للأفعال في الخارج وليس الى الداخل ، استمراراً للأفعال في الطبيعة سواء في الحركة أو السكون أو الاعتماد والاكوان أو التأليف والتحليل أو في آثار الأفعال المعنوية كالسنن والتقاليد وأثرها في الأجيال التالية وهو ما لم يفصل فيه القدماء لتركيزهم على أفعال الشعور في الطبيعة وحدها . وهذا الترتيب يبدأ من الداخل الى الخارج واصفاً أفعال الشعور من العمق الى السطح ومن الباطن الى الظاهر . ومن ثم يكون بناء الموضوع رباعياً: أفعال الشعور الداخلية ، أفعال الشعور الخارجية ، أفعال الشعور في الطبيعة ، أفعال الوعي الفردي والاجتماعي .

ثانياً : أفعال الشعور الداخلية .

الأفعال نوعان . أفعال الشعور وأفعال البدن ، الأفعال الداخلية والأفعال

== للعبد في أفعاله الاختيارية إلا الكسب فليس مجبوراً كما تقول الجبرية وليس خالقاً لها كما تقول المعتزلة . ب - مذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أي مقهور كالريشة المطلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت . ج - مذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقوهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح . فالجبرية أفرطوا ، والمعتزلة فرطوا وتوسط أهل السنة وخير الأمور أوسطها ، التحفة ص ٨ .

الخارجية . وقد سمي القدماء أفعال الشعور أفعال القلب ، وأفعال البدن أفعال الجوارح . والقلب ليس آلة عضوية بل يشير الى حياة الشعور الداخلية ، وهي أفعال لا محل لها ، على عكس أفعال الجوارح التي في محل سواء في الآلة ، اليد أو الرجل أو الرأس أو في محل الفعل . وبالتالي ارتبطت أفعال الجوارح بالاعتمادات والأكوان والمماسات والحركات والسكنات وكل ما يتعلق بتوليد الأفعال^(٤٦) .

١ - هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية؟

وأفعال الشعور أفعال مثل أفعال الجوارح تنطبق عليها مقولات خلق الأفعال مثل الحرية والجبر^(٤٧) . وأول إيهام بالجبر انما يأتي من اثبات الصفات والأسماء خاصة صفات الفعل وأسماء الفعل المؤثرة في العالم مثل الارادة والمشية والأمر والقدرة والخلق والاذن والتكليف والعلم والسخط والغضب . وما دام الأمر وضع على هذا النحو فمن الطبيعي ألا تكون هناك حرية أفعال على الاطلاق ، سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية . ومن الطبيعي أن يحدث ذلك ما دامت هناك صفات مطلقة لا يقوى الانسان أمامها شيئاً ، وما دام الانسان قد وُضع في مقابل الله من أجل معرفة أيهما أقدر ! وكأن الحرية تتمثل في علاقة فعل الانسان واردة الله وقدرته وعلمه وليس بعلاقة فعل الانسان في العالم ، وتحقق

(٤٦) جملة مقدورات العباد لا تخرج عن طريقين أ - أفعال القلوب سواء كان الفاعل له أحدنا أو الله ، والقلب ليس آلة ولا كان يصح من الله إيجاد الأفعال في غير القلوب وهو ممنوع . كل أفعال الحر لا يقدر عليها وقد لا يقدر . وأفعال القلوب نحو الارادات والكراهات والاعتقادات والظن والنظر والغم والسرور والندم والخوف والخشية والتمني . ب - أفعال الجوارح ، ويصح منا فعلها مما يوجد في المحل من فعل الله ثم لا يصبح من أفعال الجوارح . المحيط ص ٣٥٠ ؛ وفرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح وقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته ، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حياً لم يموت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز . الملل ج ١ ، ص ٧٧ .

(٤٧) المراد بالأفعال ما يسمى فعلاً لغة إذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عديميان ، حاشية الاسفراييني ص ٩٦ .

ارادته في موقف . وقد نشأ الطرف الآخر متعالياً نظراً لاغتراب الانسان عن عالمه ، واسقاطه العالم من الحساب وإيجاده بديلاً آخر خارج العالم ، فيترك العالم الى الله ، كما يترك الدنيا الى الآخرة ، يعيش خارج الدنيا ، ويعيش في الآخرة قبل الأوان ، يضع الدنيا آخر الزمان ، ويُحضر الآخرة أول الزمان ، ويعيش مع الله قبل تحقيق الرسالة وهو لم يفعل بعد ولم يستحق شيئاً . يأخذ النتيجة بلا مقدمات ، ويحصل على الثمرة بلا جهد ، فتأتي غير ناضجة ، مرة المذاق . ان اثبات صفات وأفعال زائدة على الذات يعطي للذات فاعلية مطلقة في العالم تبدو لها من خلال الصفات والأفعال في مسار الطبيعة والفعل الانساني . ومن ثم لا يكون الفعل الانساني حراً لأنه خاضع الى حرية اكبر تتدخل في مساره وفي مسار الطبيعة على حد سواء^(٤٨) .

وابتات قدم الصفات يقضي أيضاً على خلق الأفعال لأنه لا يمكن أن يخرج فعل حر حادث من ارادة مطلقة قديمة^(٤٩) . قدم الصفات يستلزم قدم الأفعال مما يؤدي الى نفي

(٤٨) عند أهل السنة الله خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ، وهي كلها بإرادته ومشيتته وحكمه وقضيته وتقديره ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ ؛ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والكفر والمعاصي بخلقه وإرادته ولا يرضاه ، غني لا يحتاج إلى شيء ، لا حاكم عليه ، العضدية ج ٢ ، ص ١٨١ - ٢١٧ ؛ وعند ضرار بن عمر ، إرادة الله على ضريرين ، إرادة هي المراد ، وإرادة هي الأمر بالفعل . وإرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق ، وإرادته لفعل العباد هي خلق فعل العباد ، وخلق فعل العباد هو فعل العباد لأن خلق الشيء هو الشيء ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ ؛ وقد أثبت ضرار بن عمر ومحمد بن عيسى (برغوث) وبشر المريسي والنجار كون الله مريداً أنه لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ .

(٤٩) ثم الارادة عند أهل السنة أزلية . وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور من غير حاجة ماسة إليه فذلك سفه منه ، الارشاد ص ٢٤٩ ؛ وأنه لم يزل مريداً وشائياً ومحباً ومبغضاً وراضياً وساخطاً وموالياً ومعادياً ورجياً ورحماناً ولأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عبادته ومشيتته لا إلى غضبه يغيره ورضا يسكنه طبعاً له وحقن وغيط يلحقه وحقد يجده إذ كان متعالياً عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ ؛ وأنه راض في أزله ممن علم أنه بالايان يحتتم عمله ويوافي به وغضبان على من علم أنه بالكفر يحتتم عمله ويكون عاقبة أمره ، الانصاف ص ٢٤ ؛ وقال أصحابنا بأن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته ، الأصول ص ١٠٢ ؛ وزعم النجار أن الله لم يزل مريداً لنفسه كما زعم أنه لم يزل عالماً قادراً حياً لنفسه .

الحرية والاختيار سواء كان ذلك في العلم أو القدرة أو الإرادة وهي الصفات الثلاث الأكثر تدميراً لحرية الأفعال على عكس الحياة والسمع والبصر والكلام لما كان السمع والبصر تعبيراً عن العلم ووسائل له ، والحياة شرطهما ، والكلام إعلان عنها . والحياة لا نشعر بها ، والكلام شخصناه في القرآن ومنعناه عن أنفسنا فجعلنا الله متكلماً وأنفسنا بكماً . وتتعلق الصفات الانفعالية أيضاً بالإرادة القديمة وبالتالي فإن أفعال الإرادة من رضى وغضب وسخط . . . الخ هي أيضاً أفعال قديمة . ان اثبات قدم الإرادة يؤدي الى نفي الحرية الانسانية كما أن نفي قدمها يؤدي بالضرورة الى اثبات الحرية الانسانية . ومعظم الحجج التي تُقدم لاثبات قدم الإرادة انما تكشف في الحقيقة عن الرغبة في تأكيد عواطف التأليه ووضعها على مستوى الكمال والاطلاق . وإذا كانت صفة واحدة قديمة مثل العلم فلا بد أن تكون باقي الصفات كذلك لأن خلق الإرادة يوجب حدوث العلم وتغيره ، وكان النسق الذهني لصفات الله له الأولوية على حرية أفعال الإنسان .

(٥٠) عند أهل السنة الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة لا على ما يقول القدرية ، الانصاف ص ٢٦ ؛ وهي المشيئة والاختيار ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ ويقدم الأشعري الحجج الآتية لاثبات إرادة الله القديمة :
 ١ - الإرادة المخلوقة يلحقها النقصان . ٢ - الإرادة المخلوقة تعني أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء ألا يكون كان . ٣ - إذا كانت مخلوقة يكون إبليس أقوى من الله . ٤ - الذي يريد أولاً بالالوهية من الذي لا يريد . ٥ - وجود أفعال شاء الله أم أبى نقص في الله . ٦ - إذا كانت أفعال العباد وتسخطه وتغضبه تكون قاهرة . ٧ - كيف لا يكون الله فعالاً لما يريد إلا إذا كان ناقصاً؟ . ٨ - فعل ما لا يعلم وصف بالجهل وعلم ما لا يفعل وصف بالعجز . ٩ - الله خالق كل شيء حتى الأفعال . ١٠ - لا اكتساب في أفعال العباد ، لا يريد إلا الله . ١١ - العلم والإرادة مطلقان ومتحدان . ١٢ - الإرادة قديمة ولكن الله لم يرد شيئاً من المعاصي . الابانة ص ٤٤ - ٤٩ ، ونخالف الاباضية (الخوارج) المعتزلة في التوحيد في الإرادة فقط لأنهم يزعمون أن الله لم يزل مريداً لمعلوماته التي تكون لمعلوماته التي لا تكون . والمعتزلة إلا بشر ينكرون ذلك . مقالات جـ ١ ، ص ١٨٩ ؛ وعند إحدى فرق الزيدية لم يزل الله مريداً ولم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يعصي ولم يزل راضياً ولم يزل ساخطاً ، سخطه على الكافرين رضاه بتعديبهم ، ورضاه بتعديبهم سخطه عليهم ، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم ، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ لذلك يجعل البعض الإرادة ليست سابقة على الفعل . إذا كانت طاعة فإنه أرادها وإن كانت معصية فهو كاره لها ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ - ١١١ .

أ - إثبات صفات العلم والقدرة والارادة: وأهم الصفات التي يُتذرع بها لإثبات الجبر هي صفات العلم والقدرة والارادة مع الشيئية . والجبر نتيجة لإثبات صفتي العلم والقدرة خاصة لما كانتا هما الصفتان الشاملتان والانجاز انقلاب علمه جهلاً وقدرته عجزاً وكأن فعل الانسان الحر مجهول من الله ومعجز له ! ينشأ الجبر في الأفعال من تصور علم الله المسبق بكل ما يحدث في الكون نتيجة لإثبات صفة العلم وقدمها وشمولها . لذلك كان نفي الصفات وإثبات حدوثها اثباتاً لحرية الأفعال^(٥١) . والحقيقة أن شمول العلم الالهي حق وإلا كان الانسان جاهلاً ، واسبقيته دليل على وجود العلم القبلي وهو أحد مقولات العلم الانساني . وان اثبات الفعل الحر لا يعني اثبات الجهل في العلم بل يعني

(٥١) إذا كان الله علم أن الكفر يكون وأراد ألا يكون ما علم على خلاف ما علم وإذا لم يميز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم كما علم ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ . في نفوذ مشيئة الله في مراداته . أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله في مراداته على حسب علمه به . فما علم منه حدوثه أراد حدوثه خيراً كان أو شراً . وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون . وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به أو لم يأمر به . الأصول ص ١٤٥ - ١٤٦ ؛ وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون ، وإلى ما هم صائرون ، وما كان وما يكون ، وما لا يكون إن لو كان كيف كان يكون ، ، الابانة ص ١٢ ؛ والرب عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الحوادث كلها تقع مرادة الله نفعها وضرها ، خيرها وشرها . وإذا دللنا على أن الرب خالق لجميع الحوادث فيترتب على ذلك أنه مريد لما خلق قاصداً إلى إبداع ما اخترع ، لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ ، إنه علم من الكفار أنهم يموتون على الكفر ، وأنه مانع لهم من الايمان ، وأن هذا يمنع عن ارادته فثبت أنه لا يريد الايمان من الكافر ، المحصل ص ١٤٤ - ١٤٥ ؛ المعالم ص ٨٨ - ٩٠ ؛ علم من الكافر أنه لا يؤمن ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ . وعند الأشعري الخروج من علم الله جريمة ، الابانة ص ٥٣ ؛ عند أهل السنة إرادته نافذة على جميع مراداته على حسب علمه بها فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنه يكون فيه ، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون ، ولا يحدث في العالم شيء إلا بإرادته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن على خلاف القدرة البصرية ، وقولهم أن الله قد شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ أي أنه مقهور مكره على حدوث ما كره حدوثه ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ وعند الاباضية أن الله لم يزل مريداً لما علم أنه يكون أن يكون ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، وأنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأن أحب ذلك ولكن بمعنى أنه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ . أنه عالم من يموت على الكفر عدم إيمانه فامتنع وجود الايمان منه وإلا انقلب علمه جهلاً ، المطالع ص ١٩٣ .

اثبات العلم التجريبي المتغير تحقيقاً للعلم في التجربة وقياسه عليها . علم الله في أحد جوانبه ، خاصة فيما يتعلق بالشرائع والتكاليف ، علم تجريبي معدّل بعدي وهو ما أثبتته أيضاً علم أصول الفقه . ان اسبقية العلم لا تعني نفي حرية أفعال الشعور ، فالعلم النظري شيء والواقع العملي شيء آخر . وان من الحكمة التضحية بفعالية العلم ووقوعه من الله عن التضحية بحرية الأفعال الاختيارية من الانسان . فالأولى لن تنال من الله في شيء في حين أن الثانية تمنع الانسان من التكليف . العلم حق نظري ولكن حرية الأفعال حق عملي .

وينشأ الايهام بالجبر من جعل الله قادراً على كل ممكن ومن ثم يكون الجبر نتيجة لنظرية الجائز والممكن والمستحيل . والحقيقة أن هناك فرقاً بين الجواز العقلي والامكان الفعلي . إذ أن الفعل لا يقدر على كل شيء ممكن في العقل . ان الجواز العقلي ليس مطلقاً فامكانيات العقل ليست افتراضاً عشوائياً بل امكانيات قصدية محكومة بإمكانية التحقق وإلا كانت نظريات مجردة لا واقع لها أو لا تتحول إلى واقع . وبالتالي فإن قلب المستحيل واجباً والواجب مستحيلاً افتراض خاطيء لأن أحكام العقل ليست عشوائية بل هي ارادية قصدية حكيمة (٥٢) .

(٥٢) كن ويكون أولى بصفته الاقتدار ، اللمع ص ٤٧ - ٥٧ ؛ ونسألهم فنقول لهم : أخبرونا كان الله قادراً على منع الكافرين من الكفر والفساق من الفسق وعلى منع من شتمه من النطق به ومن امراره على خطاؤه وعلى المنع من قتل من أنبياء أم كان عاجزاً عن المنع من ذلك ؟ الفصل جـ ١ ، ص ١٠٥ ؛ يقال للقدرة : هل يجوز أن يعلم الله عباده شيئاً لا يعلمه ؟ فإن قالوا لا يعلم الله عباده شيئاً إلا وهو به عالم . قيل لهم : فكذلك لا يقدرهم على شيء إلا وهو عليه قادر ، فلا بد من الاجابة إلى ذلك فيه . فيقال لهم : فإذا أقدرهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم . وإذا قدر على خلق الكفر لهم فلم تثبتوا خلق كفرهم فاسداً متناقضاً باطلاً ؟ وإذا كان الكفر بما أراد فقد فعله وقدره ، الابانة ص ٤٩ ؛ ومن زعم أن العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدر الله ويقدرين ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن ، الابانة ص ٦٥ ؛ وأيضاً شرح التفਤازاني ص ١٠١ ، حاشية الخياي ص ١٠١ - ١٠٢ ، حاشية الاسفرايني ص ١٠١ ؛ وكل ما قضى العقل بجواز إمكان حدوثه فالرب موصوف بالاختيار عليه ولو فرض احداثه إياه لما كان ممتنعاً ولكان مسوغاً في العقل ، النظامية ص ٢٥ ؛

وجائز بفضله وعدله ترك لكل ممكن كفعله

العقيدة ص ١١١ والجائز في حقه تعالى فعل كل ممكن أو تركه . والدليل على ذلك أنه لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لصار الجائز واجباً ومستحيلاً وهو محال ، الباجوري ص ١٠ .

ولكن الصفة الغالبة في تحليل ذرائع الجبر هي صفة الارادة . الارادة شاملة ، مطلقة وواحدة لا يند عنها شيء ، وبالتالي انضوت جميع الأفعال الانسانية تحتها . وتظهر في البسملات الارادة الشاملة وتثبت على حساب الحرية الانسانية كما تعقد لها أبواب خاصة في نهاية الصفات وكأن المقدمات هي النتائج ، وكأن الأحكام المسبقة هو المطلوب اثباته^(٥٣) . والارادة شاملة في الحال وفي المآل ، العبرة بالنهاية وليست بالبداية ، والمحك هو المصير وليس فعلاً واحداً . الارادة هي المشيئة والاختيار والرضى والمحبة . . . الخ وهي صفات أخرى دائمة لا تتغير بتغير الأفعال . والحقيقة أن هذا يدل على الظلم لأن أفعال العباد متغيرة وليس لها حكم ثابت بدليل التوبة والأفعال المتجمدة . لذلك كانت العبرة فيها بالأفعال الختامية ، بالتجارب وحصيلتها النهائية أي بتجربة العمر كله ورصيد الانسان النهائي . وإذا كانت الارادة مطلقة وإلا وقع فيها النقص من وهن وضعف وتقصير عند بلوغ المراد فكأن حرية أفعال العباد تنال من ارادة الله المطلقة وشمولها وتصويبها بالسهو والغفلة أو الضعف والوهن والعجز والتقصير وهو تصور غير كامل للارادة الالهية وكأن ارادة الانسان أقوى من ارادة الله والمسير لها والمسبب لأحداثها^(٥٤) ، وجعل القضية من الغالب ومن المغلوب في تحقيق مراد الانسان أم الله . ليست القضية معركة بين الله

(٥٣) نفلت فيها إرادته ، الابانة ص ٤ ؛ مذهب أهل الحق أن الباري مرید على الحقيقة وليس معنى كونه مریداً إلا قيام إرادته بذاته ، الغاية ص ٥٢ ؛ الله مرید على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات ، فالحوادث كلها تقع مرادة لله وأنه لا يتصور أن يوجد في الدنيا والآخرة شيء لم يرده من نفع ورزق وأجل وطاعة ومعصية ، والدليل أنه خالق لها قاض ومختار .

(٥٤) في أن الله مرید لجميع الكائنات لوجوه ، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله لكان العبد مغلوباً والعبد غالباً وهو محال ، المعالم ص ٨٨ - ٩٠ ؛ المحصل ص ١٤٤ - ١٤٥ ؛ في أنه سبحانه مرید لجميع الكائنات من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضرر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ؛ اعلم أنه لا يجري في العالم إلا ما يريد الله ، وأنه لا يؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادة الله ولا يخرج مراده كما لا يخرج مقدور عن قدرته ، لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ، ولا يعصي عاص من أعلى العلى إلى ما تحت الشرى إلا بإرادة الله وقضائه ومشيئته ، الانصاف ص ١٥٧ - ١٥٩ ؛ انه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون ، هذا هو مذهب أهل الحق ، واجماع السلف على ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ إنه تعالى مرید للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر ، الطوالع ص ١٩٣ .

والانسان من الغالب فيها ومن الذي يتم مراده دون الآخر . فليس شرفاً لله أن يدخل في معركة مع الانسان كما أن علاقة الانسان بالله ليست علاقة الخصم أو الند. ان دليل الممانعة جائز لأن المراد بين الهين متكافئين على نفس المستوى . أما أن يكون بين الانسان والله فتلك علاقة غير متكافئة على الاطلاق . ومن الطبيعي إذا ما صارع أسد فأراً أو فيل ثملة أن تكون الغلبة للأسد أو الفيل . أليست القضية أيضاً ارهاباً لفعل الانسان باتهام الحرية بأنها تجهيل لله وتعجيز له . فالمتكلم أين يقف؟ وفي صف من ؟ دفاعاً عن سلطة الله المطلقة أم دفاعاً عن حرية الانسان ؟ دفاعاً عن القوي أم دفاعاً عن الضعيف ؟ تأييداً للقاهر أم تأييداً للمقهور ؟ دفاعاً عن من ليس في حاجة الى دفاع أم دفاعاً عن من هو في حاجة الى دفاع ؟ تأكيداً على من لا تحتاج ارادته الى اثبات أم اثباتاً لمن تحف بإرادته المخاطر ؟ نصرة للقادر أم نصرة للعاجز ؟ وكون الارادة واحدة محيطة بجميع المرادات على وفق علمه بها ، فما علم منه كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً وما علم انه لا يكون أراد أن لا يكون ولا يحدث في العالم شيء لا يريد الله ، ولا ينتفي ما يريد الله ، لا يعني كل ذلك نفياً لحرية أفعال الانسان انما هو الارهاب ، ارهاب الانسان بالوحدانية القاهرة وبالارادة الشاملة لسلب الانسان حرية الاختيار وقدرته على السلوك المتعدد المتغير طبقاً للظروف^(٥٥) . ولا معنى لكون ارادة الله ارادة عامة وشاملة لا يؤثر فيها ترتيب الأفعال أو الاختصاص . وان ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت ، ومكان دون مكان ، وزمان دون زمان لا يدل على ارادة خارجية بل على حكمة في الطبيعة وعلى عقل انساني مدبر وعلى خطة عقلية سليمة . وان اثبات الارادة على أنها اختيار أحد الاحتمالات من القدرة المطلقة هو اسقاط من شعور الانسان بذاته

(٥٥) السحادات كلها مرادة لله ، النظامية ص ٢٧ ؛ الحوادث كلها تقع مرادة لله نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، اللع ص ٩٧ - ١٠٠ ؛ الله متفرد بخلق المخلوقات فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره ، وكل حادث فانه محدثه ، ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ في أنه مريد لجملة الكائنات من الكفر والايان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضرر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ وزعم الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً بل المقدور والمقدور وإن كان بقدر الله ؛ في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة . وقالت الفلاسفة ثبت أنه واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد . وقالت الوجود خير محض فالعقول والأفلاك ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ .

على التأليه المشخص ، سقوط موضوع الاختيار على الله . وتصور الارادة على أنها تخصيص للقدرة هو تصور علاقة بين العام والخاص في التأليه المشخص وهو العالم الشامل المطلق الذي لا اختصاص فيه . وتصور أن ارادة الانسان تخصيص لارادة لهو وضع الارادتين معاً ، ارادة الله وارادة الانسان كطرفين متكافئين في علاقة متكافئة وهو وان كان شرفاً للانسان أن يكون طرفاً لله فإنه قد لا يكون كذلك بالنسبة الى الله وبالتالي ينتهي العدل الى انتقاص للتوحيد . وقد ينشأ الجبر من أن ارادة الله المطلقة قد لا تعرف اختصاصاً بالخبر دون الشر أو تفصيلاً بين عام وخاص واثاراً للعام وترك الخاص لأفعال العباد نظراً لشمولها وعمومها واخلاقها ، وبالتالي تكون كالارادة القاهرة ، كالتيار الجارف الذي لا تقف أمامه ارادة أخرى . وان عرفت الاختصاص فإنها تكون مشابهة للارادة الانسانية وكأن ارادة الله تتحدد بالنسبة لارادة الانسان ، وبالتالي تكون ارادة الانسان هي المحددة لارادة الله عن طريق القلب^(٥٦) . والارادة والمشيئة شيء واحد . فمن صفات الكمال نفاذ المشيئة . ونفاذ المشيئة مؤيد باجماع السلف على قول « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ! والحقيقة أن نفاذ المشيئة للملك السلطان معارض أيضاً بالثورة عليه وقلبه وعزله ومحاكمته وقتله . كما أن اجماع الأمة أقرب الى اجماع في لحظة معينة لحظة تسليم للسلطان ، لحظة استسلام دون مقاومة ، لحظة انكسار تاريخي وليس كل اللحظات - وهو أقرب الى المثل الشعبي والقول المأثور ، ولكنه ليس المثل الشعبي الوحيد . هناك أقوال مأثورة وأمثال شعبية تدعو الى خلق الأفعال والى تحرر الانسان وثورته على الظلم والطغيان . وما الهدف من اثبات عجز البشر وتأكيد عدم قدرتهم على الحركة ، والقضاء على زمام المبادرة من أيديهم ؟ لا مصلحة في ذلك الا للسلطان . لذلك اعتمد على السلطة الدينية لتقرر له ما يريد ولتثبت له

(٥٦) في إرادة الكائنات ، مذهبا أن كل حادث مراد لله حدوثه ولا يختص بتعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف بل هو مرید لوقوع جميع الحوادث ، خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، الارشاد ص ٢٣٧ - ٢٣٨ الصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

(٥٧) والارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات . واعلم أنه لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار

البناء النفسي الموروث للأمة منذ ألف عام أو يزيد . ليس المهم الحديث عن حق الله بل عن واقع البشر^(٥٧) . ليست المشيئة إرادة مشخصة لكائن مشخص بل هي قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ ، أي أنها هي مسار الكون بعد أن يتحقق ، والزمان بعد أن يصبح حوادثاً ووقائعاً وتاريخاً .

ب - اثبات الأسماء : ويتخذ الالهام بالجبر الأسماء أيضاً ذريعة ، ويعتمد عليها للالتهاء بالجبر خاصة وأنها كلها أسماء متعالية تعطي الأولوية المطلقة للفعل الالهي مع أنها مجموعة القيم الانسانية النظرية والعملية ومقاييس للحكم^(٥٨) . وأكثر الأسماء

== والرضا والمحبة والاعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يزل راضياً عنه ولا يسخط عليه أبداً وإن كان في الحال عاصياً ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً وإن كان في الحال مطيعاً ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٤٤ - ٤٥ ، أجمع أصحابنا بأن الحوادث كلها بمشيئة الله واختلفوا في التفصيل ، الأصول ص ١٠٤ - ١٠٥ ؛ إن الأمة أجمعت على القول باطلاق هذه الكلمة «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» . وأيضاً فإنه لو أراد شيئاً وأراد غيره شيئاً فوجد مراد غيره دون مراده كان ذلك دليل العجز والغلبة ، الانصاف ص ٤٤ . وزعموا (معارضو أهل السنة) أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ورداً لقوله ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾ ، ﴿ ولو شاء الله ما اقتتلوا ﴾ ، ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ ، ﴿ فعال لما يريد ﴾ ، ﴿ وما يكون لنا أن . . إلا أن يشاء الله ربنا ، وسع كل شيء علماً ﴾ ، الابانة ص ٧ ؛ وألا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله ، ولا تستغني عن الله ولا تقدر على الخروج عن علم الله ، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله ، الابانة ص ٩ ؛ اجتمعت الأمة على قول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ وأنه يريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على إيجاده ، وما يجعله منه كسباً لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدي وضلال وطاعة وعصيان . لا يخرج حادث في مشيئته ولا يكون إلا بقضائه وإرادته ، الانصاف ص ٢٦ ؛ ولا يكون حادث إلا بإرادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته . ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه تعالى فعال لما يريد فإنه يهدي من يشاء ، ويضل من يشاء لا هادي لمن أضله ، ولا مضل لمن هداه ، من يهدي الله فهو المهتدي ، ومن يضل فلا هادي له » ، الانصاف ص ٢٨ .

(٥٨) في أن الله يريد لجميع الكائنات لوجوه أ - كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب ، وخالفهما هو الله ، وموجب السبب الموجب مرید للسبب فوجب -

شيوعاً للأيهام بالجبر هو الخالق. فالله خالق كل شيء في الكون بما في ذلك أفعال الإنسان . ومن هنا يأتي اسم « خلق الأفعال » بمعنى أن الله هو الخالق لأفعال الإنسان . فإذا كان الفعل يتم بالقدرة والداعي أي بالطاقة والباعث فإنها يأتیان من الإنسان . فلا يعني كون الإنسان مخلوقاً أنها أيضاً مخلوقان . خلق الله الإنسان ولكن قدراته ودواعيه من نفسه كما أن الله خلق الطبيعة ولكن قوانينها وحركتها من ذاتها . هناك فرق بين الخلق المادي التكويني للشيء وخلق الفعل الحر من الخلق الأول . فليس الإنسان خالقاً لبدنه ولا لقواه ولا لموقفه الاجتماعي ومع ذلك فهو خالق لفعل ، مسؤول عن نشاطه^(٥٩) . قد يكون الهدف من الخلط بين الاثنين هو القضاء على استقلال الإنسان وإيهام له بالتبعية وأن وجوده قائم على أساس من

== كونه مريداً للكل ؛ أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ، هذا هو مذهب أهل الحق لأنه خالق الأشياء كلها ، وخالق الشيء بلا إكراه ، مريد له ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ انه تعالى خالق الأشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الإرادة فيكون جميع الأشياء بخلقها وإرادته ، شرح الدواني ج ٢ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ عند أهل الحق والاثبات الباري قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين ، وكسباً يكونون به مكتسبين ، وطاعة يكونون بها مطيعين ، ومعصية يكونون بها عاصين ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٦ ؛ قول أصحاب الحديث والسنة . وأقروا أنه لا خالق إلا الله ، وأن مشيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً ، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره ، ويؤمنون بأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله كما قال ، ويلجئون أمرهم إلى الله ، ويشبثون الحاجة إلى الله في كل وقت ، والفقر إلى الله في كل حال ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ ؛ ويقولون بأن الله مقلب القلوب ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٢ ؛ الله خالق الكفر والمعاصي ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر لأنه موجد للكل ومبدعه . أنه موجد كل شيء ومبدعه بالاختيار . ومن جملة الشر الكفر والمعصية وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريداً له الطوالع ص ١٩٣ .

(٥٩) وعند الجبرية أن الله خلق المؤمنين مؤمنين ، وخلق الكافرين كافرين ، وإبليس ولم يزل كافراً وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء كانوا أنبياء قبل الوحي وكذا أخوة يوسف كانوا أنبياء وقت الكبار . وقال أهل السنة والجماعة صاروا أنبياء بعد ذلك ، وإبليس صار كافراً . وهذا لا ينافي كونه كافراً عند الله باعتبار تعلق علمه بأنه سيصير كافراً بعمله ولو كان جبراً محضاً لما صدر من إبليس طاعة ولا من أبي بكر وعمر معصية ، شرح الفقه ص ٤٦ - ٤٧ .

خارجة في حياته ورزقه وأفعاله فتتفي المسؤولية ويقضي على المعارضة ، واعطاء الأولوية المطلقة للعلة الأولى أي السلطة على العلة الثانية أي المعارضة. أن كون الله خالق الكون هو حق طبيعي له ولكن ذلك لا يعني أنه خالق للأفعال كحق معنوي ، وكونه خالق الانسان الحر لا يعني أنه خالق الفعل الحر . هناك حرية داخل الكون ، في الطبيعة ، وفي نطاق الأفعال ، في الانسان . هناك قوانين مستقلة كون وطفرة وظهور . ان كون الله خالق الكون والانسان لا يمنع الانسان من أن يكون خالقاً حراً ، مؤثراً في الكون ومغيراً للنظم الاجتماعية والسياسية . بل إن ضرورة أفعال الانسان الحرة هي إكمال لأفعال الخلق وإعادة لنظامه الطبيعي . إن الاستنباط العقلي لا يحكم على التجارب الحسية ، والاستدلال الصوري لا يقضي على الواقع المشاهد . فكون الله خالق كل شيء لا ينتج منه استدلالاً أنه بالتالي خالق الأفعال وبالتالي فالانسان ليس خالق أفعاله ، وبالتالي فهو ليس حراً مسؤولاً وبالتالي في حاجة إلى وحي وإرادة مطلقة فتأتي السلطة السياسية المطلقة وتقوم بالدور . ان الجبر انكار لحرية الانسان ولتجدد أفعاله بل وإنكار للتغير والقرار الحر والصراع والتاريخ . إذا كان كل شيء محدداً من قبل فإنه لا فعل ولا تغير ولا تاريخ ، وتكون حياة الانسان وصراعاته وهماً في وهم وخداعاً في خداع . إن الابتهاال والدعاء والسؤال لله لا تعني أن الانسان ليس خالقاً لأفعال الشعور الداخلية بل هي أقرب إلى تقوية الذات وتحمية الشعور وعقد العزم وإلا وقعنا في فلسفة السؤال وفي موقف الشحاذة^(٦٠) . ولما كان خلق أفعال الشعور أسهل من خلق الأجسام فإنه ليس من كمال الله أن يكون قادراً على خلق الأضعف . وما دام الاستنباط وارداً فإن كان الله قادراً على خلق الأجسام فإنه طبقاً لقياس الأولى يكون قادراً على خلق الأفعال ويكون إثبات خلق الله للأفعال تحصيل حاصل

(٦٠) الارشاد ص ١٩٥ - ١٩٨ ؛ فلسفة السؤال هي التي يعينها محمد اقبال حيث يرى أن علاقة الانسان بالله ماداً يده طالباً العون أقرب إلى موقف السائل الذي لا يعتمد على ذاته وجهده ونشاطه وخلقته الذاتي لاقامة حياته . ضرب الكلميم .

بالنسبة للتوحيد ويقضي على حرية الأفعال وعلى خلق الانسان لأفعاله بالنسبة للعدل . ويكون الهدف هو توجيه التوحيد لتقويض العدل كأساس نظري عقائدي لتصدي السلطة للقضاء على المعارضة . صحيح أن حرية الأفعال تتحقق في موقف وفي مجموع من الارادات الخارجية ، تقابلها العقبات ، وتحدوها القوى ومع ذلك تظل أفعالاً حرة للشعور ، ثابتة وباقية . وما الارادة الخارجية المطلقة الشاملة إلا اختصار لمجموع الارادات المقابلة ، والعقبات المواجهة ، ومكونات الموقف الاجتماعي الذي تتخلق فيه أفعال الانسان . أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة حتى يمكن الحكم عليها وعلى مسؤولية الانسان عنها . والخطأ في تصور الارادة العامة المطلقة والشاملة إعتبارها مشخصة لمريد مشخص وليس حالة مختصرة الى « الموقف الحياتي » الذي يتم منه خلق الانسان لأفعاله كما أنها تشير الى أنه لا يوجد شيء لا يمكن تطويعه أو يند عن الارادة حتى يدرك الانسان العالم خاضعاً للفعل وامكانيات التغيير .

وقد ينشأ الايهام بالجبر من تصور الله ملكاً والانسان مملوكاً ومن الطبيعي أن يكون من حق الملك التصرف في ممالكه ! وهذا تصور مهين لله وللانسان على السواء . فالله ليس ملكاً فقط بل هو عادل حكيم ، ومن سمات الملك العدل والحكمة . وهما يقتضيان أن يكون الانسان خالقاً لأفعاله حتى تصح المسؤولية ويقع الاستحقاق ، الثواب والعقاب . وهل المتكلم مدافع عن حق المالك أم عن حق المملوك ؟ هل هو مدافع عن حق الحاكم أم عن حق المحكوم ؟ لذلك سهل على المتكلم في الدنيا أن يُنصب نفسه مدافعاً عن حق الملوك والأمراء والسلطين مبرراً لأفعال الحكام والخلفاء والرؤساء ما داموا أصحاب سلطة ، وما داموا أولي الأمر مما جعل البعض الآخر يدافع عن حقوق المحكومين والمظلومين والمضطهدين ويأخذون صف الشعوب المغلوبة على أمرها . تمثل تراث السلطة الارادة المطلقة وتمثل تراث المعارضة خلق الانسان لأفعاله ، ودخلت معارك التفسير والمذاهب والعقائد في أتون الصراعات الاجتماعية والسياسية^(٦١) .

(٦١) ويعتبر ذلك القدماء دليلاً عقلياً! فالملك إذا أجرى في ملكه ما لا يريد دل ذلك على نقصه أو

ومن الأسماء التي توهم بالجبر أن الله كامل ، وأن تصور أي فعل حر مستقل عنه هو نيل من كماله وكأن الكمال لا يثبت إلا على حساب حرية أفعال العباد . وهو قريب من تصور الله كملك والعالم كله كملك له ، وكأن الكمال الإلهي لا يثبت إلا بنقص الإنسان وخراب العالم^(٦٢) . وما أسهل الانتقال من الله الملك إلى السلطان الملك ما دامت عقائد الناس قد انغرس فيها الملك وأصبح الملك تكويناً نفسياً لهم وبناء شعورياً يوجههم ، وثقافة يومية تغذيهم . وقد تكون الصورة ليس

— ضعفه أو عجزه ، والله موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه في ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز فكيف يكون في ملكه ما لا يريده ، ويريده أضعف خلقه فيكون . كلا أن يأمر بالفحشاء أو يكون في ملكه إلا ما يشاء ، الانصاف ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ نفس صورة المالك في حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ؛ وحكى أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب بن عباد وعنده أبو اسحق الاسفرايني فلما رأى الأستاذ قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء . فقال الأستاذ : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء ، شرح التفتازاني ص ٩٩ ؛ شرح الخياطي ص ٩٩ - ١٠٠ ، أخبر أن منهم من رحمه وأراد رحمه دون غيره فصيح أنه لا يكون من عباده ، ولا يجري في ملكه إلا ما أرادته وقضاه وقدره ، الانصاف ص ١٥٧ - ١٥٩ ؛ لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده لأنه لو كان في سلطان الله ما لا يريده لوجب إما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ظلياً . لم يجوز ذلك على الله استحالة أن يكون في سلطانه ما لا يريده . . . فإن قال : خبرونا عن ملك من ملوك الدنيا لو مر برجل مقعد زعين أعمى فشتمه والملك لا يريد شتمه اتقولون أن الملك يلحقه في ذلك ضعف ووهن وتقصير عن بلغ ما يريده إذا أراد ألا يشتمه فشتمه؟ قيل أجل! وإلا كان ضعيفاً وهنا! اللمع ص ٤٧ - ٥٠ ؛ لا يجوز أن يكون في سلطان الله من اكتساب العباد وما لا يريده وإلا كان نقصاناً أو سهواً أو غفلة أو ضعفاً أو تقصيراً ، وأن توجد المعاصي شاء الله أم أبى ، والله لم يزل مريداً على الحقيقة ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ .

(٦٢) اتفق مثبتوا الصانع على تعالىه وتقديسه عن سمات النقص وخر القصور ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال . ونقيض ذلك دليل نقيضه . فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد فالرب كاره له وهو دافع على كراهته فقد قضوا بالقصور وقالوا : أراد الرب ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده ، الارشاد ص ٢٤٠ - ٢٤١ ؛ قد قضت العقول بأن تصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الامارات الدالة على سمات النقص والانصاف بالعجز والقصور ، ومن رشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته ضعيف المنة ومضاع الفرصة . فإذا كان ذلك يزري على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الأرباب . لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ .

فقط المالك أو الكامل بل السيد ، بالرغم من أن السيد ليس من الأسماء . فالسيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه . وكأن الله محتال ، وكأن الله خادع للعبد ، موقع له في شر أعماله ، يأمره بالشيء ولا يريده منه . فالشيء لا يكون مراداً ويؤمر به ! والفعل لا يكون قصداً ثم يأتي مخالفاً للقصود وإلا انفصل النظر عن العمل . وإذا اختلفت الأفعال فإنما يرجع ذلك لإختلاف الأحكام وسلم القيم^(٦٣) .

والقول بالالجاء هو أقرب الى الجبر منه الى الاختيار . وهو في حقيقة الأمر حجة جدلية للرد على الجبر في أنه إذا كان الله مريداً لكل الأفعال فالأولى أن يريد الطاعات وأن يلجىء العباد اليها بدلاً من أن يلجئهم إلى المعاصي ويعذبهم ، وتنزيهاً لله عن الشر وفعل القبائح . فهي حجة جدلية صرفة وليست شهادة واقعية لاثبات أن الله لا يتدخل في ايمان العباد أو كفرهم وإلا لجعلهم جميعاً مؤمنين . ونحن لا نتحدث إلا عن الأفعال في الدنيا وليس عن الأفعال في الآخرة التي لا نعلم عنها شيئاً والتي لم نشاهدها ولم نعشها ولم نعرفها إلا بقياس الغائب على الشاهد . خلق الايمان بالالجاء هو أيضاً جبر وليس فعلاً اختيارياً . وإذا كان الهدف هو اثبات قدرة الله دون قدرة الانسان فالأولى اثباتها مباشرة دون ما حاجة الى الاجاء ، ولماذا اللف والدوران عن طريق الانسان ؟ وهل الله يتخذ الانسان ذريعة أو خديعة؟^(٦٤) .

(٦٣) شرح التفتازاني ص ٩٩ ، حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ؛ يقدم الأشعري حجة أن قتل ابن آدم لأخيه وأنه في نفس الوقت أراد ألا يقتل أخاه لئلا يعذب . أراد قتل أخيه ولم يكن سفيهاً . وكذلك يعتمد على آيات مثل «رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه» والسجن معصية ولم يكن سفيهاً . كما يعتمد على آيات أخرى مثل ﴿لو شاء الله ما اختلفوا﴾ ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ .

(٦٤) تقول المعتزلة الله قادر أن يلجأ العباد إلى فعل ما أَرَادَهُ منهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٧ ؛ فإن قالوا : الرب قادر على أن يرد الخلائق إلى طاعته قهر وقسراً - ويظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة . لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ ؛ قالت المعتزلة لو شاء الله لاضطرهم إلى الإيمان فآمنوا مضطرين فكانوا لا يستحقون الجزاء في الجنة ، الفصل جـ ٣ ، ص ١١٤ - ١١٦ ؛ وقال أبو الهذيل إن الباري يضطر عباده في الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به —

حـ حجج الجبر: ويعتمد الايهام بالجبر على عديد من الحجج النقلية أكثر من اعتماده الحلول المتوسطة بين الجبر والاختيار وأكثر من اعتماد التجربة الواقعية لخلق الانسان لأفعاله، وذلك لأن الجبر كان نظرية السلطة تستعملها لفرض نفسها وقبول الناس لها. ومن ثم تستعمل السلطة السياسية حجج السلطة الدينية حتى يكون الموضوع والمنهج من النوع نفسه. ولأنه يصعب الدفاع عن الجبر عقلاً فإنه لا سبيل إلا الدفاع عنه نقلاً. وحجة النقل بإعتباره سلطة هي في الحقيقة اختيار لنقل أو إسقاط من الأهواء والمصالح على النقل وابتسار ما يتفق معها منه. ومن ثم لا يوجد نقل إلا ومعه نقل مضاد طبقاً لأهواء ومصالح متعارضة. ويكون الخلاف في التفسير هو في حقيقة الأمر تعارض بين المصالح. ولما كان في كل مجتمع سلطة، ومعارضة، قاهر ومقهور، أغنياء وفقراء، عليا ودهماء، أقلية مهيمنة وأغلبية مقهورة، ظهر النقل نقلين كل فريق يبتسر من النقل ما يتفق معه في مجتمعه، النقل فيه حجة وسلطة وهو مصدر للشرعية والطاعة. وما أسهل اتهام كل فريق بسوء التأويل أو سوء الفهم للآيات واستعداد النصوص على المواقف الفكرية التي تعبر عن المواقف السياسية أي استعداد السلطة على الخصوم خاصة وأن السلطة السياسية هي الحارس للسلطة الدينية وأن سلطة الحاكم هي الحارس لسلطة الكتاب والمستمدة منه. والنصوص متشابهة خاصة فيما يتعلق بالمشابهات تعبيراً عن

== متكلمين فيلزمه أن يجوز القدرة أن يضطروهم إلى كفر يكونون به كافرين، وجور يكونون به جائرين وإلا كان منافقاً، مقالات جـ ٢، ص ٢٠٦ - ٢٠٧؛ الرب قادر على الخلق واضطروهم إلى الأعيان بأن يظهر آية تظل لها اعناق الجبارة خاضعة. وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرًا على سوق الخلق اقتهاراً واقساراً إلى ما أراد، الارشاد ص ٢٤١ - ٢٤٣؛ وقال عمداً بن عيسى: لو الجأهم لم يكونوا مؤمنين، وكذلك لو الجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين. وكذلك لو الجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين لأنهم أمروا أن يأتوا بالإيمان طوعاً وأن يتركوا الكفر طوعاً. فإذا أتوا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين، مقالات جـ ٢، ص ٢٠٧؛ ولا يوصف الباري بأنه قادر على أن يخلق جوراً لغيره. وأنكر أكثر أهل الاثبات أن يكون الباري موصوفاً بالقدرة على أن يضطر عباد إلى إيمان يكونون به مؤمنين، وكفر يكونون به كافرين، وعدل يكونون به عادلين، وجور يكونون به جائرين مقالات جـ ٢ ص ٢٠٦.

هذا الموقف الاجتماعي المزدوج وإعطاء كل فريق حقه في النضال السياسي والاحتكام الى السلطة الشرعية . فإذا ما أعطى في بعض النصوص المشابهة الأولوية للفعل الالهي على الفعل الانساني فإنما يكون ذلك تأديباً وتأكيداً للحق النظري الشرعي لله . كما أنه يكون في سياق خاص تدعيماً للمعارضة وتشجيعاً لها وتقوية لحقها ورفعاً لمعنوياتها حتى لا يقع الفعل الانساني تحت منظور قصير فيصاب باليأس والتشاؤم والاحباط . فلا تخرج الآيات من سياقها أي من « أسباب النزول » . وقد نزلت أمثال هذه النصوص في مجتمع ديني في أول عهد الناس بالرسالة دفعاً للايمان ، وتأكيداً للألوهية كعامل نصر فريد ليس له وجود عند الآخر في مرحلة الفتح وليس تدعيماً لفريق ضد فريق داخل المجتمع الجديد ، وليس نصرة للسلطة على حساب المعارضة بعد قيام الدولة (٦٥) .

(٦٥) مثلاً تستعمل آيات ﴿ لو شاء لجعل الناس أمة واحدة ﴾ ، ﴿ لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ﴾ ، وهذا لا يفيد الجبر بل يفيد التعود والتأكيد على خصوصية الفعل الانساني والواقع البشري . ﴿ ومن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ ولا يعني ذلك الجبر لأن الآية شرطية بحرف « من » والأولوية في الشرط للفعل الانساني ، فالفعل الانساني هو فعل الشرط والفعل الإلهي هو جواب الشرط . وكذلك آيات مماثلة كلها شرطية مثل ﴿ ولو أننا نزلنا عليهم الملائكة . ما كانوا ليؤمنوا إلا إن شاء الله ﴾ ، ﴿ ومن يرد الله فتنته فلن نملك له من الله شيئاً ﴾ ، ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾ ، ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ﴾ ، ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض ﴾ ، ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ ، ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، ﴿ لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً ﴾ . . . الخ . أما الآيات الأخرى الخيرية فإنها تعبر عن الحق النظري وليس عن التدخل الفعلي لله مثل ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس ﴾ ، ﴿ ولكن كره الله انبعاثهم فنبطهم ﴾ ، ﴿ فعال لما يريد ﴾ ، ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم ﴾ ، ﴿ الله يريد الآخرة ﴾ ، ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ ، ﴿ ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ﴾ ، ﴿ إنما قولنا للشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون ﴾ ، ﴿ إنما يريد الله ليعذبهم في الحياة الدنيا ﴾ ، ﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يهديهم قلوبهم ﴾ . فمنها ما يرجع إلى الصفات السبع خاصة الارادة ، وهو حق نظري مطلق وشامل لله وليس تنفيذاً فعلياً يقضي على حرية الانسان . والبعض الآخر منه تعليم وتشريع للتيسير واليسر وتكليف ما يطاق واعتراف بحدود القدرات الانسانية وإمكاناتها . وبعض الحجج النقلية من =

كما يعتمد الإيهام بالجبر على شبهة لا تثبت الجبر بقدر ما تثبت حرية الإنسان وتعبيره عنها بأعمال العقل وقدرته على الرفض . وهي شبهة مستمدة من قصص وليس من حكم ، وهي قصة إبليس في صراعه مع الله . فالعلم السابق بوقوع الحوادث لا يمنع من اختراق الحرية الإنسانية لهذا العلم وإيقاع الحوادث على نحو غيره اثباتاً لحرية العقل ، وإعلاناً على أن العلم الإلهي المسبق ليس جبراً للأفعال أثناء تحققها وعلى الفرق بين الحق النظري والأداء العملي . كما تشير القصة إلى أن الإنسان سيد الكون ، وله تخضع كل المخلوقات لأنه هو الفاعل الحر ، وغيره من الكائنات الطبيعية أو الإلهية لا حرية لها بل يتمثل ويطيع ولا اختيار آخر ولا بديلاً لا فرق في ذلك بين الأرض والسماء وكل الموجودات الطبيعية وبين الملائكة والجن والشياطين . كما تدل القصة على أن لكل فعل حكماً ، وأن كل حكم يتضمن جزاء ، وأن إنكار سيادة الإنسان على الكون حكم يتطلب جزاء . وتشير أخيراً إلى أن الإنسان بين عالمين ، الإقدام والإحجام ، التقدم والنكوص ، الرفعة والذل ، والحرية هي التي توجه الإنسان بين هذين العالمين . الإنسان هو المتحدي ، وحرية تظهر في المقاومة ، مقاومة الاغراء ، والنظر إلى ما هو أبعد ، والتضحية ، وعدم الاستسلام . القدرة واحدة ، والارادة واحدة سواء على الكفر أو على الإيمان . والمحك هو الاختيار القائم على العقل والروية والقصد^(٦٦) . وتكون الحرية داخلية

== الحديث ، والحديث التخيلي عن أهل الجنة والآخرة شيء والدنيا شيء آخر ، فالآخرة دار ثواب والدنيا دار عمل ، الآخرة دار جزاء والدنيا دار فعل . وقد يستشهد بأقوال الأنبياء السابقين مثل شعيب وموسى وذلك تعليم في بداية الوحي ومراحله السابقة وجرز لأولوية الفعل الإلهي على الفعل الإنساني لدى العبرانيين القدماء الذين كانوا ينكرون الفعل الإلهي وذلك لاجتماع التوازن في الشعور الإنساني بين الفعلين ، الفصل جـ ٣ ، ص ١١١ - ١١٤ ؛ الانصاف ص ٤٠ - ٤٣ ، ص ١٥١ - ١٥٩ ؛ حاشية الخيالي ص ٩٧ - ٩٨ ؛ الابانة ص ٤٨ - ٥١ ، ص ٥٢ - ٥٣ ؛ المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

(٦٦) شبهات إبليس سبعة مروية في الكتب المقدسة جميعها منها أربعة تتعلق بخلق الأفعال وهي بلسانه كالآتي : ١ - علم الله قبل خلق أي شيء يصدر عني ويحصل مني فلم خلقتي أولاً وما الحكمة من خلقه إياي؟ ٢ - إذا خلقتي وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي؟ ٣ - إذا خلقتي وكلفني على الإطلاق ، وكلفني بهذا التكليف على الخصوص فإذا لم

صرفة ، غير مرئية ، حرية الايمان وعدم الايمان ، وهذا لا يتأتى إلا من الوعي الخالص المستقل عن شوائبه المادية من مصلحة ، وغاية قصيرة ، وصغائر. أفعال الشعور الداخلية إذن أفعال حرة بقدر ما هي مرتبطة بغايات الانسان وأهدافه واتجاهاته . للانسان السيطرة عليها بالعلم والارادة والقدرة والحياة . قد لا تبدو فيها حرية الأفعال ظاهرة ولكنها أفعال حرة بتحليل التجارب الشعورية واستبطان أفعال الشعور . ولماذا يثبت قياس الغائب على الشاهد في الصفات ويُنفى في الأفعال ؟ وإذا كان هذا المقياس أساس الفكر الديني كله بصرف النظر عن موضوعاته ، التوحيد أم العدل فلماذا يُستعمل في التوحيد دون العدل ؟ لماذا لا يكون الشاهد هو اثبات خلق الأفعال وبالتالي قياس الغائب عليها قلباً ؟ الا تثبت التجربة أن الانسان صاحب أفعاله ؟ ولماذا ابتسار التجربة الانسانية وأخذ ما اتفق منها مع الموقف الديني السياسي المسبق الذي يعطي الأولوية للفعل الخارجي لله أم للسلطان على الفعل الانساني ؟ إن التجارب المضادة لحرية الانسان وخلقه لأفعاله لا تثبت الجبر، بل تبني امكانات القدرة البشرية وحدودها وموانعها وعقباتها من أجل إظهارها وشحذها وإعادة النظر في طرق ممارستها ، فهي معها لا ضدها ، وجزء منها لا خارجاً عنها(٦٧) .

د - خطورة الجبر : إن الايهام بالجبر لو نجح إلى أن يتحول عقيدة ليؤدي لا محالة

== أسجد فلم لعني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلا قولي لا أسجد لك؟ ٤ - إذا خلقتني وكلفني مطلقاً وخصوصاً فلم أطع فلعني وطردي فلم طرقتني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستي فأكل من الشجرة المنهي عنها وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالداً فيها؟ ، الفصل ص ١٠٠ - ١٠١ ؛ الابانة ص ٥٠ - ٥١ .

(٦٧) ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ها هنا فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة بل الوجود في حقه ليس إلا الاكتساب بخلاف ما في الغائب . فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فأتى يصح القياس؟ الغاية ص ٤٧ .

إلى ضياع حرية الأفعال وبالتالي القضاء كلية على الإنسان بلا إرادة وفي عالم لا يحكمه قانون ، وكل شيء فيه خاضع لإرادة مطلقة ومشخصة لا يقوى أمامها شيء سواء قانون الاستحقاق أو قانون الطبيعة ؟ كما يجعل الجبر الله مسؤولاً عن الشرور في العالم ، وهو تناقض مع طبيعة الله الخيرة إذ أنه يضيف القبائح إلى الله ويجعله مثل الشيطان مصدراً للشرور ، وبالتالي يُحال موضوع خلق الأفعال إلى موضوع تنزيه الله عن القبائح أي إلى الحسن والقبح العقليين وما يتعلق بهما من صلاح وأصلح وغائية وقصد . والأخطر من ذلك كله هو تحول الجبر الميتافيزيقي العام إلى عقيدة القضاء والقدر الخاصة وأثرها في سلوك الأفراد والجماعات ، وجعل الناس راضين بهما ومنعهم من القدرة على الحركة والتغير والثورة . ثم ترسخ العقيدة في وجدان الأمة وبالتالي تستمر مرحلة التخلف بكل مظاهره من طغيان داخلي وقهر خارجي وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال الأمة وحريتها . ثم توجد أنظمة تسلطية تقوم بالدور نفسه وتتحدد مصالحها مع السلطة الدينية القائمة فيصبح الجبر الدعامة النظرية للنظم القائمة وتُستأصل المعارضة التي تروج لخلق الإنسان لأفعاله باعتبارها ضد الإرادة الإلهية وهي في الحقيقة ضد إرادة السلطان . وما أسهل أن يدافع الإنسان عن الله وحقه المطلق الثابت ولكن ما أصعب الدفاع عن الإنسان وحقه المهضوم الضائع وعن حقوق الشعوب . ما أسهل الدفاع عن حرية أفعال الله التي لا نزاع فيها وما أصعب الدفاع عن حرية أفعال الإنسان التي تنكرها كل النظم السياسية ويسقط دفاعاً عنها المناضلون والشهداء . جبر الأفعال مزايدة على الله تكشف عن مناقضة في الإنسان . تأخذ بالطريق السهل وتترك الطريق الصعب ، تدخل في معركة مكسوبة سلفاً اعتماداً على سلطة الدولة وتترك المعركة القائمة بالفعل اعتماداً على حق الشعوب وعلى قوى المعارضة . إن إثبات قدرة الذات المشخصة وإثبات عظمتها بالنسبة لقدرة الإنسان هو إثبات الفيل للنملة أنه قادر على ما هي قادرة عليه . وذلك يقوم على الإيحاء بأن الفيل ليس فيلاً بل مجرد وهم والنملة قادرة على الفعل ولا يمنعها الفيل من شيء . والحقيقة أن كل شيء لا يقاس بشيء آخر نسبة بل يُقاس في ذاته . فالنملة في عالمها قادرة على السعي والدفاع وجلب الرزق والعمل المشترك . إن النملة قادرة كما تقص الحكايات

الشعبية على قهر الفيل . فالقدرة الجسمية أحط أنواع القدرات إذا ما قيست بقدرات العقل والحيلة والذكاء . وقد تمكث النملة في أذن الفيل حتى يهيج ويقع . وبالتالي ينتهي الجبر الى عكس ما كان يرمى اليه وهو الدفاع عن التوحيد . فلا هو دافع عن التوحيد نظراً لاثباته أن الفيل أقدر على النملة ولا هو حافظ على العدل أي على قدرة النملة على العيش والكسب والجهد والدفاع .

الجبر مجرد مزايدة من العاجز عن الفعل واسناد كل فعل إلى الله . وهو يكشف عن اغتراب الانسان في العالم وأنه يسقط العالم من الحساب كميديان للفعل . وهو نفاق يحيل العجز قوة ، وتعويض يجد في الغير هروباً من الذات ، وهو في نهاية الأمر فكر سلطة بغيته تأييد السلطان ضد حقوق الشعوب وأصحاب الحقوق .

٢ - هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية حرة؟

وقد يُخفف الجبر قليلاً وتقترب أفعال الشعور الداخلية من الأفعال الحرة وذلك بالتقليل من أسباب الجبر وبواعثه وفي مقدمتها العلم الالهي المسبق عن طريق التمييز بين العلم الشامل والعلم التفصيلي . فالله يعلم كل المرادات على الجملة لا على التفصيل حيث تتفصل الوقائع وتحقق كوقائع جزئية متفردة . ففي الجزئيات هناك مكان لحرية الأفعال وليس في الكلّيات . وعيب هذا الحل أنه يجعل العلم الالهي منقوصاً ، ويجوز الجهل على الله ، وهو ما ينكره المتكلمون على الفلاسفة واتهامهم لهم من إنكار لعلم الله بالجزئيات . كما أنه يجعل ارادة الله منقوصة باخراج أفعال البشر من شمولها ومن ثم لا مكان لنقد حرية أفعال العباد . ثم إن الانسان يبدو حراً ولكن متخفياً متلصصاً من تحت الارادة الالهية أو من وراء العلم الالهي وليس كحق من حقوقه . ومن ثم ينتهي هذا الحل باقلاله من التوحيد والنيل منه وبعدم الوصول الى العدل كحق انساني^(٦٨) .

(٦٨) هذا هو قول محمد بن عبد الله بن سعيد وكثير من الأشاعرة . إذ يقول أن الله أراد حدوث كل الحوادث خيراً وشرها لا على التفصيل ، أنه أراد الكفر والمعاصي الكائنة وإن كانت من جملة —

ويمكن فهم نظرية الكسب أيضاً على هذا النحو ولكن على مستوى الارادة وليس على مستوى العلم إذ يمكن الجمع بين الارادتين على طريقة الجملة والتفصيل . الله مريد على الجملة والانسان مريد على التفصيل ولا تعارض باخراج تفصيلاتها منها . كما أنه لا ينفي جبرية الأفعال لأن التفصيل ما زال في إطار الجملة أو يثبت حرية الأفعال وبالتالي لا يمكن نقدها . كما أنه يقع في تصور كمي لعلاقة الجملة بالتفصيل وكأن القسمة قد أعطت الله أكثر مما أعطت الانسان إرضاء الله والانسان معاً مع الاحتفاظ بنسبة الشرف ، فالأكثر شرفاً يحصل على نصيب أكبر من الأقل شرفاً . ويبدو الانسان أيضاً متلصصاً بارادة من تحت الارادة الالهية أو من ورائها . وكيف لا يقع جزء من العلم الالهي أو الارادة الالهية ؟ وهل الأجزاء والتفصيلات إلا تعيينات للكليات والعموميات ؟ ألا يطعن غياب الجزء في شرعية الكل ؟ ألا يكون الجزء أحياناً أقوى من الكل لأن الكل لا يبدو إلا في الأجزاء ؟ فلا التوحيد قد تم الابقاء عليه ولا العدل قد تم الوصول إليه (٦٩) .

== الحوادث التي أراد كونها في الجملة . كما تقول عند الدعاء يا خالق الأجسام يا رازق البهائم والأنعام كلها ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان ، يا خالق القردة والخنازير والدم والنجاسات . . . الأصول ص ١٠٤ - ١٠٥ ؛ ومنهم من لا يجوز استناد الكائنات إليه مفصلاً لإيهامه الكفر ، الموافق ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ كما يصح أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال أنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير وكما يقال له كل ما في السموات والأرض ولا يقال له الزوجات والأولاد لإيهامه اضافة غير الملك إليه . ويوافق محمد بن عبد الله بن مرة بن نجيع الأندلسي المعتزلة في القدر ويقول إن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وأن الله علمين : أحدهما أحدثه جملة وهو علم الكتاب ، وهو علم الغيب كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك ، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفر زيد وإيمان عمر ونحو ذلك فإنه لا يعلم الله من ذلك شيئاً حتى يكون ، الفصل ج ٥ ، ص ٤٠ .

(٦٩) عند الأشعري العبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها ، لمح الأدلة ص ١٠٧ ؛ من أطلق ارادة الله في مراداته جملة وتفصيلاً ولكنه قيد الارادة في التفصيل فقال في الجملة إن الله قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر . وقال في التفصيل إنه أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسباً له قبيحاً منه ولم يقل أنه أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد له ، الأصول ص ١٤٥ - ١٤٦ ؛ ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاماً ولا يطلقه تفصيلاً . وإذا سُئل عن كون الكفر مراداً لله لم يُخصص في الجواب ذكر تعلق الارادة به وإن كان يعتقده ولكنه يتجنب ==

والترقية بين الارادة والرضى أحد الحلول المتوسطة . فقد أراد الله ضلال من ضل وشاء كفر من كفر ولكنه لا يرضى لعباده الكفر . فما أثبتته الله غير ما نفاه ضرورة . أثبت الارادة لكونه والمشيئة لوجوده ونفى الرضى به . وهما معنيان متغايران بنص القرآن وحكم اللغة . والسؤال الآن : هل التفرقة بين الرضا وبين الارادة ممكنة ؟ هل يجوز أن يرضى الله عن فعل لا يريده أو يريد فعلاً لا يرضى عنه ؟ إن ذلك تخيل القسمة في الارادة الإلهية قياساً على الارادة الانسانية وتنازع الانسان بين باعثين . ففي الله هناك تجانس بين الارادة والرضا فالرضا تعبير عن الارادة وليس مضاداً لها . هذا التباين بين الارادة والرضا يوقع في تصور منقوص للارادة باستثناء الرضا منها كما أنه يجعل الرضا فوق الارادة مع أنه أحد مظاهرها . فإذا ما أراد الله الكفر ولكنه لا يرضاه فإن ذلك ينقل موضوع خلق الأفعال الى موضوع الحسن والقبح العقليين وتظل الحاجة ماسة إلى تنزيه الله عن الشرور والقبايح . وإلا فكيف يمكن حل مشكلة ثم الوقوع في مشكلة أعظم؟ (٧٠)

والعجيب في محاولات التوفيق جعل الأفعال الحسنة من الله والأفعال القبيحة من الانسان ! وكأن الله له الخير والانسان له الشر « وتلك قسمة ضيزى » . وهي نظرة ثنائية تجعل الفعل له فاعلان ، فاعل للخير وفاعل للشر ، تعطي الأول لله

== اطلاقه لما فيه من ايهام الزلل إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله يأمر به ويحرم عليه . ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل ، الارشاد ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ؛ قال الأشعري في التفصيل بتقييد : لا أقول ان الله أراد حدوث المعصية من المعاصي قبيحة منه ولا أقول أنه أرادها على الاطلاق كما نقول في المؤمن أنه كافر بالجهت والطاغوت والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد ، الأصول ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٧٠) الكفر والمعاصي بخلقهم وإرادته ولا يرضاه ، العضدية ج-٢ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ؛ هل شاء الله كون الكفر والفسق وأرادته من الكافر الفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه؟ ذهب أهل السنة أن لفظ شاء وأراد لفظاً مشتركة تقع على معنيين أ - الرضا والاستحسان ، فهذا منهي عن الله ان اراده أو شاءه في كل ما نهى عنه . ب - أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذي نخبر به عن الله في كل موجود في العالم من خير أو شر . وهما أساس خطأ المعتزلة في التعلق بالألفاظ المشتركة . وقال أهل السنة ليس من فعل ما أراد الله وما شاء كان محسناً دائماً . الحسن من فعل بما أمره الله به ورضيه منه . الفصل ج-٣ ، ص ١٠٤ ، ص ١١١ - ١١٤ .

والثاني للانسان ؛ تجعل الله مسؤولاً عن نصف أفعال الانسان والانسان مسؤولاً عن نصف أفعال الله فلا هي أعطت كل شيء الله حفاظاً على التوحيد ولا هي أعطت كل شيء للانسان حفاظاً على العدل فضاع التوحيد والعدل معاً . كما أنها تضع الانسان على نفس المستوى مع الله في مسؤولية كليهما عن الأفعال ، وكأن الانسان شريك لله والله شريك للانسان ، وكأنهما قرينان اما اقلالاً لله نزولاً حتى الانسان أو إعلاء للانسان صعوداً حتى الله . وهي نظرة تقوم على التطهر ، وتجعل أفضل قسم في الانسان هو الله وأساء قسم فيه هو الانسان . وهي نظرة بطولية تجعل الانسان مسؤولاً عن الشر وحده والله مسؤولاً عن الخير وحده اتهاماً للذات وتبرئة للغير ، نظرة سوداوية تجعل الانسان مسؤولاً عن القبح وكأنه لا يفعل إلا القبيح ، تقوم على تعذيب الذات والتضحية في سبيل الغير كما تقتضي بذلك علاقة الحبيب بالحبيب . ولكن النظرة الأكثر بطولية تجعل الانسان مسؤولاً عن كل شيء عن الخير والشر ، والحسن والقبح ، أما من حيث الله ، والله لا يحتاج الى إثبات بطولة أو من حيث الانسان ، فالانسان موجود من أجل البطولة في الاستخلاف .

وكيف يتخلى الله عن مسؤولية فعل القبايح والشرور بدعوى التنزيه ؟ وكيف يدين الله الحبيب ؟ وكيف يكون الله أنانياً يحتفظ لنفسه بالخير ويترك للانسان الشر ؟ ألا يكون الانسان في هذه الحالة أكثر ألوهية من الله بتحملة المسؤولية كاملة عن الشرور وبتضحيتها بالذات في سبيل الآخر ، وبغيريته وإيثار الآخر على النفس ؟ ان جعل المعبود مسؤولاً عن الطاعات والانسان مسؤولاً عن المعاصي قسمة قائمة على الطهارة بالنسبة للمعبود وبالقسوة بالنسبة للانسان . وان جعل الذات المشخصة المطلقة مسؤولة عن الأفعال الايجابية دون السلبية تطهر وتنزيه للحبيب من الشر والصباق للشر بالانسان خاصة لو كان ذلك يحدث بعد الاتيان بالفعل . إن كان خيراً أعطى للمطلق وإن كان شراً ترك للانسان . ولماذا لا يكون الانسان مصدراً للخير ويكون مصدراً للشر وحده ؟ وكيف يتم فعل باتهام الذات وتعذيبها المستمر ؟ وكيف يتم خلق وإبداع والانسان مُحبط مهان مذنب ؟^(٧١)

(٧١) ويشارك في ذلك الأشاعرة وبعض المعتزلة والروافض . فعند الأشاعرة للعباد أفعال اختيارية يثابون -

والحلل المتوسطة في الحقيقة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار ، ولا تعتمد على الحجج النقلية لأن حجج الطرفين موجودة ولكنها تعبر عن مجرد الرغبة في إثبات شرعية الموقفين : النظرية لله والعملية للانسان والرغبة في المصالحة بين الموقفين المتقابلين . كما تكشف عن الرغبة في تأكيد عاطفة الايمان وضرورة العقل والفعل ، رغبة في الحسينين ، وكأنها مصالحة بين فريقى الأمة توحيداً للفكر وحماية لله من الفتن والشقاق. وقد تكون محاولات التوقيف مجرد صياغات في العبارة بلا مضمون أو اتساق وكأن الأمر مجرد صياغة بيان سياسي يرضي كل الأطراف ، ويحقق كل المصالح والذي ينتهي في النهاية بألا يحقق أحد منها بعد ما يفسره كل طرف على هواه . فالله أراد المحدثات دون أن يسميها كفراً ومعصية أي الابقاء على المبدأ العام دون الوقائع المحددة ، مثل الحديث عن حقوق شعب دون الحديث عن أرض أو حدود أو هوية أو استقلال أو سيادة^(٧٢) . وعادة ما يصعب التوفيق بين

== بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفراه غير مراد ، شرح التفتازاني ص ٩٩ ؛ وعند المعتزلة الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم كي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي ، الرد ص ١٦٤ - ١٦٥ ؛ الرزق الحرام من الانسان والرزق الحلال من الله ، الرد ص ١٧٦ ؛ القدريه أصناف ، صنف يرون الحسنات والخير من الله ، والشرور والسيئات من أنفسهم لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي ، الرد ص ١٦٥ - ١٦٦ ؛ وعند بشر بن المعتمر ، الله لم يزل مريداً لطاعته دون معصيته ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ؛ وقالت الفضيلية ، وهم أصحاب فضل الرقاشي أن أفعال العباد لا يقال إن الله أرادها إذا لم تكن ولا يقال لم يردها . فإن كانت جاز القول بأنه أرادها . فما كان من فعلهم طاعة قيل اراده الله في وقته وان كان معصية قيل لم يرده ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وعند فريق من الروافض ارادة المعبود لأفعال العباد هي أمرهم بإياهم بالفعل ، وهي غير فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت . ويقول فريق آخر من الروافض : لا نقول قبل الفعل إن الله أرادها فإذا فعلت الطاعة قلنا ارادها وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها ، مقالات جـ ١ ، ص ١١١ ؛ وعند الميمونية الله يريد الخير دون الشر . وليس له في مشيئته في معاصي العباد ، الملل جـ ٢ ، ص ٤٦ ؛ وتشارك الجبرية أحياناً في القول بأن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الايمان الذي تركه ، الانتصار .

(٧٢) وهو حل البغدادي بقوله إننا إذا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية الأصول ==

أي طرفين عن طريق الالتقاء في المنتصف مثل التوفيق بين حرية الأفعال وصفات الإرادة أو أسماء الذات فأفعال الناس إما أن تكون حرة أو لا تكون . ينتهي التوسط إلى تأجيل الصراع وليس إلى إلغائه فيتفجر بعد ذلك . ولا يبقى إلا احتواء أحد الأطراف للآخر عن طريق التأويل .

٣ - أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة

لما كان اثبات الصفات أحد بواعث نفي خلق الانسان لأفعاله فإن نفي الصفات يكون أحد بواعث اثبات خلق الانسان لها ومسؤوليته عنها . هناك إذن صلة بين التوحيد والعدل تتمثل في إثبات الصفات لله ونفي الأفعال للانسان أو في نفي الصفات لله وإثبات الأفعال للانسان . هذا هو النسق الدائم إلا إذا كان في غمرة الحماس للنفي يتم نفي الصفات والأفعال معاً ، وهو النفي الغاضب المبدئي الذي تنفي فيه صفات الله وأفعال الانسان معاً^(٧٣) . وقد يكون السبب في ذلك هو نقل صورة المعبود على الانسان ، واعتبار الحرية صفة للذات الانسانية . فكما أنكرت صفات المعبود تنكر أيضاً صفات العابد .

أ - نفي صفات العلم والقدرة والإرادة. ومن الصفات التي يتم نفيها خاصة العلم والقدرة والإرادة لما كانت الحياة شرطاً للعلم ولما كان السمع والبصر والكلام أيضاً من مظاهر العلم سواء المعرفة الحسية ، السمع والبصر، أو التعبيرات اللغوية في الكلام . والحقيقة أن نفي الصفة لانقاذ الفعل انما هو اثبات لحق الله النظري وحق الله العملي . فهناك فرق بين ما هو نظري شرعي وما هو واقعي حسي . فالصفة المطلقة سواء كانت العلم أو القدرة أو الإرادة حق نظري شرعي

ص ١٤٥ - ١٤٦ ؛ وقال بعض أصحابنا من سألنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا إن الله أراد حدوثها وحدث جميع الحوادث ولا نقول بلفظ الشرور أنه أراد الشرور (ونقول أنه أراد حدوث هذا الحادث الذي هو المعصية) ، الأصول ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٧٣) هذا هو موقف جهم بن صفوان الذي ينفي الصفات وينفي خلق الانسان للأفعال وهو الاستثناء الذي يعارض النسق العام ، وعند عمرو بن عباد السلمي نفي الصفات ونفي القدرة خيره وشره من الله والتكفير والتضليل على ذلك ، الملل ج ١ ، ص ٩٨ - ٩٩ .

الله وحرية الأفعال حق عملي حسي للانسان ولا تعارض بين الاثنين . فبالنسبة لصفة العلم ، علم الله علمان : علم قبلي استنباطي عن طريق المبادئ العامة وعلم بعدي استقرائي عن طريق الوقائع الجزئية ، فالإيهام بالجبر أو بالكسب انما ينطلق من العلم الأول الشامل الذي لا تغيب عنه الجزئيات قبل وقوعها بينما ينطلق واقع الحرية من العلم الثاني بالأفعال بعد تحققها . العلم المطلق لا يحتاج إلى وقائع فهو علم صفة لا علم وجود^(٧٤) . وهو لا يمنع من حرية الانسان لأنه لا يوجد علم قبلي بها بل العلم بها علم بعدي محض . أفعال الانسان سابقة على العلم المطلق بها^(٧٥) . والعلم المطلق بالوقائع لا يمنع من حدوث الوقائع على نحو مخالف لهذا العلم المسبق فالحرية الانسانية قادرة على اختراق حاجز العلم . والعلم المسبق على نحو كلي وشامل لا يمنع من تجدد الفعل وتغيره على نحو جزئي ، فالعلم احاطة والفعل تحقق^(٧٦) . ولا ضير أن يكون علم الله مشروطاً بأفعال العباد وليس للعلم

(٧٤) قال قائلون من المعتزلة لم يزل الله يعلم أجساماً لم تكن ولا تكون ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين ومتحركين وساكنين في الصفات قبل أن يخلقوا وقاسوا قولهم حتى قالوا معلومون معذبون بين أطباق النيران في الصفات وإن المؤمنين مثابون ومدحون منعومون في الجنان في الصفات لا في الوجود إذا كان الله قادراً أن يخلق من يطيعه فيشييه ومن يعصيه فيعاقبه مقدور معلوم . وكان أنيب بن سهل الخراز يقول مخلوق في الصفات قبل الوجود ويقول موجود في الصفات ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

(٧٥) عند هشام بن الحكم لو كان الله عالماً بأفعال العباد لم تصح المحنة والاختبار ، الفرق ص ٦٧ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ؛ ولو كان عالماً بما يفعل عباده قبل وقوع الأفعال منهم لم يصح اختيار العباد وتطبيقهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٤ ؛ وعند معظم الروافض الله يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد فإنه يعلم بها بعد كونها . إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها لأنه لو علم من يعصي من يطيع لحال بين المعاصي والمعصية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ ومن الرافضة من يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ؛ إن الله قدر كل شيء ما خلا الأعمال . عند بعض الأقوام ، التنبيه ص ١٦٩ .

(٧٦) أجاز أكثر المعتزلة أنه لا يكون ما أخبر الله أنه يكون وعلم أنه يكون بأن لا يكون كان علم وأخبر أنه يكون وما علم الله أنه يكون فمستحيل قول القائل لو كان مما يترك لم يكن العلم سابقاً أن يكون | مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ؛ وعند المعتزلة إلا الفضيلية الله يريد أمراً ولا يكون ويكون ما لا يريد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٧ ؛ وعند المعتزلة البصرية شاء الله لم يكن وكان ما لم —

الاهلي ، ولا ضير أن يكون العلم الاهلي متغيراً لصالح العباد كما هو الحال في النسخ . وقد يكون الفصل بين العلم والارادة أحد وسائل انقاذ حرية الأفعال فالله لم يزل مريداً لما علم أنه يكون أي أن علمه أوسع من ارادته ، وأنه على حق مطلق ولكن ارادته حق نسبي ، والنظر في النهاية سابق على العمل وأعلى منه ومحيطاً به^(٧٧) . علم الله المسبق اذن لا ينال من حرية الأفعال بل هو أشبه برصد النتائج

== يشأ ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ وعند الفضيلية وغيلان أفعال العباد لا يقال إن الله أرادها إذا لم تكن ولا يقال لم يردّها فإن كانت جاز القول انه أرادها . أجاز القول بأنه يريد أمراً فلا يكون ، وجاز أن يكون ما لا يريد ، وأنكر أن يكون الله يريد أن يطيعه خلق قبل أن يطيعوه أو يريد أن لا يعصوه قبل أن يعصوه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٦ - ١٧٧ ؛ ويعرض ابن حزم موقف المعتزلة قائللاً بأن المعتزلة مقرون أن الله لم يزل يعلم أ- أن من يؤمن بعد كفره فإنه لا يزال في كفره إلى أن يؤمن . ب- أن من يكفر بعد إيمانه فإنه لا يزال في إيمانه حتى يكفر . ج- أن من لا يؤمن من الكفار أبداً فإنه لا يزال في كفره إلى أن يموت . د- أن من لا يكفر من المؤمنين فإنه لا يزال في إيمانه إلى أن يموت . الفصل جـ ٥ ، ص ٣٨ ؛ فعند المعتزلة المعلوم غير المقدور ، النهاية ص ٢٥٥ - ٢٥٨ . (٧٧) اختلف المتكلمون أن يكون علم الله على شرط على مقالين . أ- معتزلة بصره وبغداد إلا هشاماً وعباد . فعندهم الله يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يشب من كفره وأنه لا يعذب إن تاب من كفره ومات تائباً غير متجانب لائم . ب- هشام الفوطي وعباد لا يجوز أن ذلك لما فيه من الشرط ، والله لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط وجوز ذلك مخالفوهم ، والشرط في الخبر عنه ، والشرط في المعلوم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ - ٢٤٠ ، جـ ٢ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ ؛ وكان الجبائي يقول لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٤ ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ ؛ واختلفوا فيمن علم الله أنه لا يؤمن قالت المعتزلة إلا علياً الأسواري أنه مأمور بالايان قادر عليه . وقال الأسواري إذا قُرن الايمان إلى العلم بأنه لا يكون أحلت القول بأن الانسان مأمور به أو قادر عليه . وإذا افرد كل قول من صاحبه فقلت هل أمر الله الكافر بالايان وأقدره عليه ، ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ؛ الفرق ص ١٩٩ ؛ وأنكرت الشيبية (المعتزلة) بأن يكون العلم سابقاً على ما به العباد عاملون وما هم إليه صائرون ، التنبيه ص ١٧٥ ؛ ويقول شيطان الطاق يعلم الله الأشياء إذا قدرها وأرادها ولا يكون قبل تقديره للأشياء عالماً بها وإلا ما صح تكليف العباد ، الفرق ص ٧١ ؛ وعند جعفر بن حرب لو قيل : يقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان؟ قيل له : يقدر مع وجود الخير أن يفعل الايمان ولا بأن تنزههم وقور الايمان ووجود الخير ولكن على أن تنزههم وقور الايمان مفرداً عن وجود الخير . وقالت المعتزلة كلها إلا بشر وعباد أن الله لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أرادها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وقالت المعتزلة إن علم الله لم يزل يعلم أن من مات كافراً فإنه لا

مسبقاً لاختيار البشر . صحيح أن العلم يوجب وجود المعلوم ولكنه لا يوجب التعلق واتجاه المعلوم نحو فعل معين . صحيح أن العلم أشمل من الأفعال ومع ذلك فليس المطلوب هو الدفاع عن شمول العلم بل عن اختيار الأفعال وإلا تم الخلط بين مستوى الحق النظري ومستوى الواقع العملي . علم الله حق نظري ، وحرية أفعال الانسان حق عملي^(٧٨) .

وكما يُنفى العلم تُنفى القدرة على الظلم وعلى فعل الضدين وعلى خرق القانون أو على التدخل في حرية الأفعال وذلك لأن كل هذه الصفات مشتقة من صفات الانسان ولا وجود لها بالفعل بل مجرد إسقاطات من الانسان على الوعي بذاته الشخص خارجاً عنه^(٧٩) . ولا يمكن تصور تعارض في صفات الذات وإلا كان نقصاً في التنزيه . فالسؤال التقليدي : هل يأمر الله من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل ؟ وضع لصفتي العلم والقدرة موضع التعارض والتضارب . والسؤال

== يؤمن أبداً وأنه كلم وقال ان أبا هب وامرأته سيصليان النار كافرين ثم قطعوا كلهم بأن أبا هب وامرأته كانا قادرين على الايمان على أن لا تمسها النار وإن كان ممكناً لهما تكذيب الله وإنها كانا قادرين على ابطال علم الله وعلى أن يجعلاه كاذباً في قوله ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٤ .

(٧٨) هذه هي التفرقة المشهورة في القانون بين En Fait , En Droit أو بين De Facto, De Jure .

(٧٩) زاد علي الأسواري على النظام أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله إن الانسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع وفي المعلوم أنه سيوجد دون الثاني، الملل جـ ١ ، ص ٨٩؛ ويقول ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدور الله ، الفرق ص ١٥١ ؛ وكان الجبائي لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين وعدلاً لا يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده . وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٦ ؛ وعند الميمونية (العجاردة الخوارج) فوض الله الأعمال على العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلفوا . فهم يستطيعون الايمان والكفر جميعاً . وليس لله في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ ؛ وعند المعلوماتية (الخازمية العجاردة الخوارج) من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، ولا يكون إلا ما شاء الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ .

لا يعبر عن مشكلة واقعية بقدر ما هو تمرين عقلي يسمح للذهن باظهار عواطف التأليه بالتضحية بحرية الانسان^(٨٠) .

وكما يُنفى العلم والقدرة تُنفى الارادة . كما تُنفى أسماء الارادة أو صفات الانفعال مثل الرضى والسخط لافساح المجال لحرية الأفعال^(٨١) . فنفي الصفات اثبات للحرية الانسانية وكسر لأغلفتها الخارجية . والحقيقة أن نفي الارادة إنما يعني في الواقع اعادة تفسيرها بحيث تفسح المعاني الجديدة المجال لحرية الأفعال . فُيعاد تفسير الارادة انقاداً للحرية الانسانية على أنها علم أو أمر أو حكم أو تسمية أو مراد أو تحلية أو ميل أو اختيار أو كراهة أو حركة أو معنى . ويُعاد تأويل قصة ابليس حتى تنتهي في النهاية إلى كون الارادة مجازاً في الله ، حقيقة في الانسان ، ويسترد الانسان حريته . فالارادة هو العلم ، والعلم حق نظري وليس تحقيقاً عملياً كما هو الحال في صفة العلم . العلم حق نظري وحرية الأفعال واقع عملي . والعلم النظري به حرية الأفعال . وهو لا يُجبر على شيء لأن الحرية مسطورة فيه .

(٨٠) نعم يجوز أن يأمر الله بذلك وإن كان يعلم أنه يحول بين العباد وبينه في التالي لأنه إنما يقول له أفعَل إن لم نحل بينك وبين الفعل ويجوز أن يقدر على الفعل في التالي وإن كان يحال بينه وبينه في الثاني، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ؛ لا يجوز ذلك في الأمر ولا في القدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ؛ وعند أهل الاثبات الباري قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ولا بالقدرة على أن يكتسب ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٨ ؛ وعند محمد بن عيسى الباري قادر على الجور وليس قادراً على أن يجور ، ولم يزل قادراً على الفعل وليس لم يزل قادراً أن يفعل . وكان يعارض من قال ان القادر على الفعل قادر أن يفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٨١) قالت المعتزلة ، الرضا والسخط ليسا من صفات الله ، البحر ص ٦٦ - ٦٧ ؛ والمعتزلة يقولون أن قبائح أفعال العبد ليست بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ وقالت المعتزلة إن كان الله أراد كون كل ذلك فهو إذن يغضب مما أراد ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٥ ؛ اختلف أهل الحق في اطلاق المحبة والرضا . فإذا قال قائل هل يجب الله كفر الكفار ورضاه؟ فمن الأئمة من لا يطلق ذلك ويأباه . أ- قال البعض المحبة والرضا يُعبر بهما عن انعام الله وأفضاله وهما من صفات أفعاله . ب- ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الارادة ، الارشاد ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ؛ نفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية ، وقالوا ليس له قدرة ولا علم ولا حياة ، ونفى البغداديون عنه الارادة ، الفرق ص ٣٣٤ .

ولن يكره الله حرية الانسان وفعله الاختياري بل انه يجعل ذلك مطوياً تحت حقه النظري . بل إن من عظمة الملوك تحقيق ارادة الشعوب ، وإرادة الملوك من ارادة الشعوب ، وإرادة الشعوب تقوية لارادة الملوك وليست مناهضة لها خاصة إذا كانت الملوك عادلة والشعوب واعية . وإن سخط الله وغضبه ليس إجباراً للعباد ولكن تعاطفاً معهم ، وحباً لهم ، وشفقة بهم ، معهم وليس ضداً لهم . صحيح أن الله فعال لما يريد ولكن ذلك حق نظري وليس واقعاً عملياً . وأكرم إلى الله أن يكون ملكاً في عالم حر ولشعب حر على أن يكون ملكاً قاهراً على شعب مقهور بلا ارادة ، وإن من عظمة الملوك حريات الشعوب واستقلال ارادتها وهي ليست صفات متضادة بل هي متحدة . ليست الارادة ضد العلم أو العلم ضد الارادة ، بل هي صفات واحدة . ما يحدث في العالم يحدث بعلم و ارادة لا بمعنى أنه يحدث ما يجمله أو ما لا يريده . علم الله تجريبي وليس اجباراً لأفعال الانسان ، و ارادته تقوية لارادة الانسان وليست ضدها^(٨٢) .

ب - تأويل الارادة . وقد تكون الارادة هي الأمر . ويكون رد الارادة الى الأمر مثل ردها الى الخلق أو الى العلم لانقاذ حرية الأفعال . والأمر ليس إجباراً بل مجرد توجيه ودعوة إلى الفعل وليس تحقيقاً للفعل وهو المنوط بارادة الانسان وحرية . ولا يعني ذلك الأمر بأفعال الأطفال والمجانين لأن شرط التكليف العقل والبلوغ . فهو أمر شرعي وليس أمراً كونياً ميتافيزيقياً غيبياً . إن التوحيد بين الارادة المطلقة وبين الأمر المطلق ينقذ الفعل الانساني الحر وفي الوقت نفسه لا يثبت حق التأليه . وهو أقرب إلى اثبات الحرية من نفيها . الله يريد لتكوين الأشياء يعني أنه كونها وأن إرادته للتكوين هي التكوين^(٨٣) . لذلك فإن فعل الأمر واقع . ولو ارتبط

(٨٢) يقول بشر بن المعتمر أن الله إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه فكفرته المعتزلة وأبدته أهل السنة ، الفرق ص ١٥٦ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٧ ؛ يقول القدرية ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون لأن الله إذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب شيئاً لا يعلم في حين عند الأشاعرة يعلم الله ما يكون قبل أن يكون ، الابانة ص ٦٢ - ٦٣ .

(٨٣) قالت المعتزلة كل أمر بالشيء فهو مرید له والرب أمر عباده بالطاعة فهو مرید لها ، النهاية ص ٢٥٤ - ٢٥٥ . وهو أيضاً رأي الكعبي والنظام ، النهاية ص ٢٣٨ - ٢٤٢ ؛ وعند المعتزلة ارادة الله —

بمشيئة الله ولم يقع فإنه حث باليمين . والفعل قبل أن يقع لا يسمى فعلاً . الأمر مجرد توجيه للفعل ونداء له^(٨٤) . ليس المطلوب من الانسان تحقيق الارادة الخفية بين الأمر الظاهر فالوحي شرع وليس غيباً ، وضوح وليس استبطاناً ، أمر ونهي وليس عقيدة . ولا يحتاج في ذلك إلا إلى الحسن والقبح وإلى علاقة الانسان العملية بالوحي أي بالكلام وليس بالله أي الشخص . أفعال الشعور الداخلية إذن أفعال حرية سواء فيما يتعلق منها بالايان أو الكفر لأن الكافر مأمور بالايان ، والأمر تكليف ، والتكليف يقتضي حرية الأفعال وإلا كان الكافر مطيعاً لأنه كفر بناء على أمر الكفر . فالارادة على وفق الأمر هذه المرة لا على وفق العلم . ولو كان الرضا بقضاء الله واجباً لكان الرضا بالكفر كفراً . كما أن ذلك الافتراض يضع الله في محنة التعارض بين الارادة والحكمة مما يجعل ايمان الانسان بالقضاء ايماناً متناقضاً يبعث على الكفر في حين أن ارادة الله عاقلة لا تقضي على أحد بالكفر أو تضطره إلى الايمان^(٨٥) .

== في أفعال عباده الأمر بها ، الفرق ص ١٨١ - ١٨٢ ؛ وعند الجبائي أن الارادة غير الأمر بها ، اللمع ص ٥٥ - ٥٦ . مقالات ج ١ ، ص ١٤٥ ؛ ج ٢ ، ص ٤٩ ، ص ١٧٤ ؛ عند الجبائي الأمر والخبر لا يكونان أمراً وخبراً إلا بالارادة . أما إرادة المأمور به على أصل أبي هاشم أو ارادة كونه أمراً وخبراً كما قال ابن الأخشيد ، الفرق ص ١٩٣ ؛ وعند الحياطي إذا قيل الله مريد لأفعال عباده فالمراد أنه أمر راضي عنها ، الملل ج ١ ، ص ١١٤ ؛ وكان أبو معاذ التومني يقول بعض القرآن أمر وهو الارادة من الله للايان لأن معنى أن الله أراد الايمان هو أنه أمر به ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند ضرار الارادة ضربان أ - المراد . ب - الأمر بالفعل ، الملل ج ١ ، ص ٧٩ ؛ وعند النظام و الكعبي أن الله خالق أفعاله وإذا أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه أمر بها ولا ساء عما يفعله بل كان عالماً به الغاية ص ٥٢ ؛ الارشاد ص ٦٣ - ٦٦ ؛ النهاية ص ٢٣٨ - ٢٤٢ .

(٨٤) إذا كان الله قد شاء كل ما أمر به وكلف الانسان أنه فاعل شيئاً إن شاء الله ولم يفعل فقد احث في اليمين ، الفرق ص ١٨٤ ؛ وقال لا يكون المريد للشيء مريداً له إلا من جميع وجوهه . الفرق ص ١٩٢ ؛ وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالاً قبل كونها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٤ ؛ المعتزلة رجلان . أحدهما الجبائي يقول إن إرادة الله في أفعال عباده الأمر بها والآخر يقول إن إرادته في أفعال عباده خلق غير الأمر بها ، اللمع ص ٥٥ .

(٨٥) أمر الله الكافر بالايان ، والأمر يوافق الارادة . وفعل المراد طاعة فلو أراد الله الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره . ولو أراد السفه لوجب أن يكون سافهاً . والفرق بين المعتزلة والأشاعرة في ذلك هو أن الأشاعرة تقول ان الارادة على وفق الأمر لا على وفق العلم وأن المعتزلة تقول أن==

وقد تكون الارادة مجرد حكم على الشيء وليس جبراً له ، مجرد تعلق دون فعل . ولما كان الحكم يأتي عن طريق الخبر كانت ارادة الشيء هي الحكم عليه عن طريق الخبر . وقد يتحول الحكم المنطقي الى حكم خلقي فتكون أحكام الله أحكاماً خلقية مطلقة تخص الصفات الموضوعية للأشياء . قد تكون الارادة اذن حكماً عقلياً على المراد دون أن تكون حكماً فعلياً ، وقد تكون حكماً فعلياً بالإضافة الى كونها حكماً عقلياً . وقد يكون الحكم لغوياً أي تسمية الايمان حسناً والكفر قبحاً . دور الارادة المطلق هو اطلاق الأسماء والأحكام دون خلق المرادات . لذلك سمي موضوع الايمان والكفر في علم أصول الدين الأسماء والأحكام^(٨٦) .

== الارادة على وفق العلم لا على وفق الأمر ، المعالم ص ٨٨ - ٩٠ ؛ المحصل ص ١٤٤ - ١٤٥ وعند ابن حزم أن أ - أمر الكافر بالايمان والأمر يدل على الارادة . ب - الطاعة موافقة للارادة فلو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره . ج - الرضا بقضاء الله واجب . ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر . وإذا أراد الله كون الكفر والضلال فأريد ما أراد الله من ذلك . الفصل جـ ٣ ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(٨٦) عند جعفر بن حرب أراد الله أن يكون الكفر مخالفاً للايمان ، وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٥ ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ ، جـ ٢ ، ص ٢١١ ؛ ولديه الارادة حكم على المراد والحكم فعل عقلي لا فعلاً إرادياً . فالله يريد أي حاكم بالشيء يخبر عنه إرادته للساعة قيامها في وقتها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ؛ وأجمعت المعتزلة إلا عباداً أن الله جعل الايمان حسناً والكفر قبحاً ، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للايمان والحكم به بأنه قبيح . ولكن الله خلق الكافر لا كافراً ثم أنه كفر وكذلك المؤمن ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ ويرى صالح قبة من المعتزلة أن الله خلق الكفر والمعاصي وأفعال غيره بأن خلق أسماءها وأحكامها . ويقول بشر بن المعتز لا شيء من أفعال العباد إلا الله فيه فعل عن طريق الاسم والحكم . ليس للناس فعل إلا والله فيه حكم بأنه صواب أو خطأ وتسميته حسن أو قبيح طاعة أو معصية ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ وأثبت آخرون أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادر فهي صفات اسماء وكالقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسماء وكالقول شيء فهذا اسم لا صفة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٤٣ ؛ والجبائي وكثير من المعتزلة كان لا يصفه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين لأن معنى تكلم أنه فعل الكلام عنده وكذلك في العدل والجور . ويحيل ذلك في كل شيء بوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم . مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ - ٢٠٦ ؛ أنظر أيضاً الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

وقد تكون العداوة هي المراد أي التوحيد بين الارادة والشيء لأنها ما دامت مطلقة فكل ما تريده واقع . في حين أنه في العالم الانساني هناك مسافة بين مضمون الارادة وبين الشيء المراد بعد أن يتحقق . ولا يتخطى هذه المسافة إلا الفعل الانساني . فوصف الارادة بالشيء ليس وقوعاً في التجسيم أو في التشبيه بل توحيد بين الارادة والشيء المراد من أجل اخراج المشكلة من الفاعل وهو الشخص الى المفعول وهو المراد . التوحيد بين الذات والموضوع اذن هو أحد الحلول الانسانية ولكن تظل الخطورة على الحرية الانسانية قائمة^(٨٧) . كذلك تكتسب الارادة صفة المراد بها . فإن كان المراد سفعاً كانت الارادة سفعاً ، وكانت ارادة الطاعة طاعة ، ولا يعني ذلك أن يكون الله مطيعاً لارادته بل يعني اتساق الارادة مع المراد ، وهو أقرب الى العدل من الظلم ، وإلى الحكمة من السفه ، وإلى العقل والاتساق من التناقض والتضاد ، ومن الحكمة والقصد الى العبث والسخف^(٨٨) . وفي بناء ذهني آخر قد يكون التوحيد بين الارادة والشيء خطراً على الحرية وموهماً بالجبر. لذلك فإن التمييز بينهما يكون أكثر مدعاة لاثبات الحرية . وفي هذه الحالة تكون الارادة صفة ذات والمراد صفة فعل أو شيء . فالارادة موجودة لا في مكان ، بلا محل ، والمراد هو الأمر الموجود في الزمان والمكان . إذا كانت الارادة قديمة فالمراد حادث ، وإذا كان التوحيد بين الارادة والمراد يدل على العظمة والجلال فان التمييز بينهما يدل

(٨٧) هذا هو أيضاً رأي أهل الاعتزال والامامة . عند النظام ومعتزلة بغداد الارادة هي المراد والله مريد تعني أنه كَوْن الشيء وأراد تكوين الشيء هو الشيء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ؛ وعند أبي الهذيل ارادة تكوين الشيء والقول له كن خلق للشيء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ ؛ وعند ضرار بن عمر خلق الشيء هو الشيء ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٨ ؛ وعند الجبائي الانسان لا يوصف بالحقيقة أنه مريد أن يفعل وارادة الباري مع مراده ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ ؛ وعند ضرار بن عمر ارادة الله على ضربين : ارادة هي المراد وارادة هي الأمر بالفعل . وقال ان ارادته لفعل الخلق هي فعل الخلق ، كان يقول أن خلق الشيء هو الشيء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ .

(٧٨) الارادة تكتسب صفة المراد بها . فإذا كان المراد سفعاً كانت الارادة سفعاً ، الارشاد ص ٢٤٩ ؛ والدليل أن الله كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن ، وأخبر عنه بأنه لا يؤمن فكانه أمر بأن يؤمن بأن لا يؤمن إذا كان من قول الرسول أنه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال ، الاقتصاد ص ٩٣ - ٩٤ .

على الحرية الانسانية . وتكون الارادة هنا معناها الاختيار ، والمريد هو المختار لا في التأليه بل في الانسان^(٧٩) . ومع ذلك فإن اتفاق كفر الكافر مع مراد الله لا يعني أجره على ثواب الطاعة بل يعني عقابه لسوء استخدام العقل والفعل الحر ، وأن مراد الله يكون تابعاً للفعل وليس سابقاً عليه . والعلم به مسبقاً لا يعني الاضطرار اليه^(٨٠) .

وقد تكون الارادة مجرد تهيئة المراد . ولكن حتى هذه التهيئة قد تدخل في الفعل الانساني . وماذا لو حدث التدخل ثم جلب الفعل الانساني الضرر لا النفع ، وهو نفس معنى التخلية ؟ فقد تكون التهيئة بمعنى أن الله خلق بينهم وبينها . والتخلية في الواقع اثبات الحرية أكثر من نفيها . ولكنها تفيد أيضاً معنى عجز الارادة المطلقة وتلغي دورها في الفعل . كما أنها تضع مشكلات أكثر منها

(٧٩) عند معمر إرادة الله غير مرادة وهي غير الخلق وغير الأمر والاخبار عنه والحكم به ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٧ ؛ يقول أبو الهذيل إرادة الله غير مراده وغير أمره ، ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة بل هي مع قوله لها كوني خلق لها ، وارادته للايمان ليست بخلق له ، وهي غير الأمر به وإرادة الله قائمة به لا في مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ ؛ ويقول إرادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلقه له ، وخلق له للشيء غير الشيء بل الخلق قول لا في محل ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ ؛ ويقول إرادة الباري مع مراده ومحال أن تكون إرادة الانسان تكون الفعل مع الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ ؛ ويقول ارادته الله لكون الشيء غير الشيء المكوّن وهي توجد لا في مكان ، وإرادته للايمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، ص ٤٨ ؛ وقال بعض أصحابه إرادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل قائمة بالله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ وعند أبي موسى المرداد خلق الشيء غيره ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ ؛ وعند الجبائي الإرادة غير المراد وفعله الانسان هو مفعول وإرادته غير مراده ، إرادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان وإرادته لتكوين الشيء غيره ، مقالات جـ ٢ ، ص ٤٩ ؛ وقال الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له ولا جائز أن يقول الله للشيء كن . مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

(٨٠) هل شاء الله كون الكفر والفسق وأرادته من الكافر والفساق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه؟ قالت المعتزلة إن الله لم يشأ أن يكفر الكافر ولا أن يفسق الفاسق ولا أن يشتم ولا أن يقتل الأنبياء وقالوا من فعل ما أراد الله فهو مأجور محسن فإن كان الله أراد أن يكفر الكافر وأن يفسق الفاسق فقد فعلاً جميعاً ما أراد الله منها ، فهذا محسنان مأجوران ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٤ .

مثل : كيف ينجلي المؤله الموصوف بصفات الكمال بين الانسان وبين الأفعال السلبية ؟ كيف يسمح الكمال بالنقص ، والخير بالشر ، والحسن بالقبيح ؟^(٨١)

وقد تعني الارادة كراهة الله للفعل دون اتيانه والقيام به بدلاً عن الانسان ، هذا فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، بالطاعات والمعاصي . أما فيما يتعلق بالمباح وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال مثل أفعال المجانين أو الأطفال أو البهائم فلا تدخل تحت مرادات الله ارادة أو كراهة^(٨٢) . فالله غير مرید على الحقيقة ، و ارادته اضافة أو سلب كما هو الحال عند الحكماء ، سلب الكراهية وسلب العلية^(٨٣) .

وقد لا تكون الارادة هي الجبر بل الاختيار ، فالمرید هو المختار وليس المُجبر أي أن العلاقة مع ذاته وليست مع غيره ، العلاقة مع الذات اختيار ومع الآخر جبر ، فلماذا تُعطى أولوية العلاقة للغير على أولوية العلاقة بالذات ؟^(٨٤) قد تعني

(٨١) عند أبي موسى المردار الارادة مجرد تهيئة المراد فالله أراد المعاصي للعباد بمعنى أنه خلل بينهم وبينها ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ وكان يقول خلق الشيء غيره ، والخلق مخلوق لا يخلق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٥ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٨٢) قالت المعتزلة الرب مرید لأفعاله سوى الارادة والكراهة ، وهو مرید لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد كاره للمحظورات من أفعاله . وأما المباح منها وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال فالرب عندهم لا يريد لها ولا يكرهها ، الارشاد ص ٢٤٠ - ٢٤١ ؛ فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریداً للمعاصي . واتصاله بباب العدل ظاهر فإن الارادة فعل من الأفعال . ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة . وكونه عدلاً يقتضي أن تنفي عنه هذه الارادة . ويشمل أ - حقيقة الارادة والكراهة والمرید والكاره . ب - اثبات هذه الصفة لله في كيفية استحقاقه لها . ج - فيما يجوز أن يريد الله وما لا يجوز ، الشرح ص ٤٣١ .

(٨٣) مذهب أهل الحق : الباري مرید على الحقيقة بمعنى قيام الارادة بذاته . وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة غير مرید على الحقيقة . وإذا قيل مرید فمعناه أنه لا يرجع إلّا إلى سلب أو اضافة (الفلاسفة) أو بمعنى سلب الكراهة والعلية عنه (النجار) أو أنه خالق أفعاله وإذا أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه لها (النظام والكمي) . أما الجاحظ فقد أنكر وجود الارادة في الشاهد وقال لها كان الانسان غير غافل ولا ساه عما يفعله بل كان عالماً به وهو معنى كونه مریداً . وهو عند البصريين مرید بإرادة قائمة لا في محل . وعند الكرامية مرید بإرادة حادثة في ذاته ، الغاية ص ٥٢ ؛ الارشاد ص ٦٣ - ٦٦ ؛ النهاية ص ٢٣٨ - ٢٤٢ .

(٨٤) عند الجبائي أن المرید هو المختار ، والارادة هي الاختيار ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠١ .

الارادة أن المريد غير مغلوب ولا مستكره أي أنها الاختيار وهو تعريف الارادة بنفي ضدها ، وفي هذه الحالة تعني الارادة الاختيار وليس الجبر ويكون الانسان قد ظلم نفسه برؤية الجبر في الاختيار^(٨٥) .

وقد تكون الارادة هي الميل أي مجرد الرغبة والاتجاه والقصد دون أن تكون هناك ملكة تسمى الارادة أي أنها أقرب الى الوجود كله منها الى أحد قواه^(٨٦) . وبهذا المعنى قد تكون الارادة أيضاً حركة . ولا تعني الحركة بالضرورة حركة الأجسام بل قد تكون حركة البواعث . فالارادة تشخيص للقوى والملكات النفسانية . والحقيقة أنها ترجع في الحياة الانسانية الى الباعث . فالباعث القوي يتحقق ، والباعث الضعيف لا يتحقق . ومن ثم تنشأ مشكلة الارادة . إرادة القوة تعبر عن الحياة وتتحقق بالضرورة . وإرادة التاريخ تعبر عن مسار التاريخ وتتحقق بالضرورة . وإرادة الشعوب تعبر عن حقيقة انسانية ومن ثم تتحقق بالضرورة^(٨٧) . والباعث هو الشخص . وإذا كان الشخص من ناحية والباعث من ناحية أخرى يكون ذلك ضعفاً في الباعث . الباعث القوي هو الذي يملك الشخص ويحتويه . وإذا كانت الارادة هي الباعث فإنها تكون أيضاً حركة . وهي ما تساءل عنه القدماء من الصلة بين الارادة والضمير والانتهاه الى أن الارادة ليست الضمير ، وأن الضمير محل الارادة^(٨٨) . فإن لم تكن الارادة حركة فلإنها تكون

(٨٥) ذهب النجار إلى أن معنى مريد أنه غير مغلوب ولا مستكره ، النهاية ص ٢٣٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٨٦) ذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الارادة شاهداً وغائباً وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو مريد . وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمى بذلك الميلان إرادة وإلا فليست هي جنساً من الأعراض ، وهو الأولى بالابتداء . الغاية ص ٥٢ .

(٨٧) عند هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي الارادة حركة أو معنى إذا أراد الله شيئاً تحرك ، الفرق ص ٦٩ ؛ مقالات ج ٢ ، ص ٢٧٨ ؛ وهذا هو رأي المجسمة من أن الباري قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وادته حركته . إنما أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره (أو قد تكون غيره) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ؛ وعند أبي مالك الحضرمي وعلي بن مقيم حركة الله غير الله ، الفرق ص ٦٩ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ .

(٨٨) هذا هو رأي أهل الاعتزال والامامة .

تعبيراً عن الذات المؤله أو خلقاً منه لا بارادة . وقد تكون الارادة معنى يصور الجانب العقلي في الباعث أو يكشف الأساس النظري لها . لذلك يوحد البعض بين الارادة والعلم .

والحقيقة أن الارادة تشبيه انساني خالص ، لا تشير الى شيء موجود في الواقع . ويمكن للانسان أن يتصور أن للأشياء ارادة وأن للجدار ارادة ، وهذا كله مجاز وليس حقيقة بل مجرد وسيلة في التعبير « جداراً يريد أن ينقض »^(٨٩) . واثبات المعبود فاعلاً في الحقيقة والانسان فاعلاً في المجاز انكار للحرية لأنه يجعل المعبود هو الفاعل الحق والانسان فاعلاً بالمجاز . وهذا ما لا تشهد به تجربة ولا يؤيده واقع . فالانسان فاعل في الحقيقة ، وفاعل فعل واع ومسبق حتى ولو تدخلت الظروف الخارجية في ميدان فعله وأثرت عليه ووجهت مساره^(٩٠) . لا توجد ارادة مطلقة

(٨٩) عند الكعبي والنظام ليس لله إرادة على الحقيقة . الارادة هي الفعل ، والفعل هو الأمر ، والارادة في كليهما مجاز . وقد وصف الجدار بالارادة « جداراً يريد أن ينقض » ، الفرق ص ١٨١ - ١٨٢ ؛ « أو اتينا طائعين » ، اللمع ص ٣٦ . والخلاف من وجوه : أ - مع القدرية الذين منعوا القول بأن الله يريد على الحقيقة كالنظام والكعبي ، الأصول ص ١٠٣ ؛ فقد قال النظام إن الباري ليس موصوفاً بها على الحقيقة فإذا وصف بها مشرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم . وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى به أنه أمر بها ونه عنها . وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الارادة ، الملل ج ١ ، ص ٨٢ ؛ الأصول ص ٩٠ - ٩١ ؛ النهاية ص ٢٣٨ - ٢٤٢ ؛ عند النظام والكعبي أن الله ليس له ارادة على الحقيقة . وإذا قيل أنه أراد شيئاً فمعناه أنه فعله وإذا قيل أنه أراد شيئاً من فعل غيره فمعناه أنه أمر به ، الأصول ص ١٤٦ ؛ وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى كونه غير مريد على الحقيقة . وإذا قيل أنه مريد فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلا إلى سلب أو اضافة . ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة حيث أنه فسر كونه مريداً بسلب الكراهية والعلية عنه ، الغاية ص ٥٢ .

(٩٠) عند المعتزلة إلا الناشئ الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة « دون المجاز » ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٧ ؛ وقال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الأيادي أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة وكذلك في سائر الصفات ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ ؛ وكان الناشئ يقول إن الانسان فاعل في الحقيقة ولا محدث في الحقيقة ولا يقول أن الباري سبحانه أحدث كسبه وفعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٩٧ .

مشخصة هدفها تدمير حرية الانسان واستقلال أفعاله فإن المشيئة الالهية لا تمنع من حرية الأفعال . فهي حق نظري وحرية الأفعال واقع عملي . بل ان « ابليس » كان حراً في أفعاله واختياره بالرغم من وجود المشيئة المطلقة كحق نظري تعليمياً للبشر . والعبرة في النهاية بالمآل في الزمان وفي التاريخ^(٩١) .

الايان اذن موقوف على الاختيار . وأفعال الشعور كلها تدل على أن الانسان حر في أن يعتقد ما يشاء وأن يتصور العالم كما يريد فليس هناك من يجبره على تصور اعتقاد معين^(٩٢) . ولا يعني اثبات حرية أفعال الانسان استحالة الحمد والشكر لأن الحمد شعور انساني يحدث عقب تأدية الفعل ونجاح الانسان في تحقيقه . فهو نوع من التواضع والعرفان بالجميل للنفس وللآخرين وللطبيعة . ويعبر عن رضا النفس عن ذاتها وإلا لداخل النفس الغرور ولحسبت أنها صاحبة الأمر والقضاء وهو شعور زائف بالنسبة لفاعل صادق يرى أن الفعل داخل في مجموعة متداخلة

(٩١) يأخذ أهل السنة من قصة رفض إبليس السجود لأدم على أنها توهم بالجبر ضد الاختيار وأن آية محاولة لتفسيرها على أن إبليس كان حراً في أفعاله إنما تفترض الجهل والعجز على الله مع أن القصة كلها تعليم ودرس على حرية الأفعال وأن أفعالاً مستقلة عن الله قد تحققت وأن الزمان والتاريخ مجالان للاختيار . وتفسير الأشاعرة للقصة كله مزائدة على الله ومناقصة في الانسان كما يبدو ذلك في العناصر الآتية : ١ - إن كان في سلطان الله الكفر والعصيان وهو ما لا يريده وأراد أن يؤمن الخلق فلم يؤمنوا إذن ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان وهو خلاف ما أجمع عليه المسلمون . ٢ - كثيراً مما شاءه إبليس يكون ، وبالتالي تكون مشيئته أقوى من مشيئة الله . ٣ - إبليس أقدر . ٤ - الأولى بالألوهية والسلطان من لا يكون إلا ما يعلم ولا يغيب عن علمه شيء . ٥ - لو كان في سلطانه ما لا يريد فقد كان إذن في سلطانه ما كرهه . ٦ - في فعل العباد ما يسخطه ويفضبه . ٧ - الشيطان فعال لما يريد . ٨ - فعل ما لا يعلمه الله وبالتالي يُنسب له الجهل . ٩ - يلحقه الضعف والوهن في السلطان . وهي كلها اعتراضات على افلات الأفعال المستقلة عن الإرادة المطلقة رغبة في احتواء كل شيء وكأن الانسان قد نصب نفسه مدافعاً عن الله وبالتالي عن الحاكم ضد الانسان أي ضد الشعب .

(٩٢) عند أهل السنة والبصريين الله مريد على الحقيقة ، وعند أهل السنة مريد بإرادة أزلية . الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث ويدل على ذلك ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وزمان دون زمان ، الانصاف ص ٣٦ ، وعند باقي المعتزلة إيمان الناس موقوف على الاختيار ، شرح الأصول ص ٣٦ .

من الأفعال ، أفعال الأفراد وحركات الشعوب وقوانين التاريخ^(٩٣) . والاستعجاب من الأفعال يدل على أن الانسان كان يتوقع فعلاً آخر غير الذي يستعجب من أجله ولكن تداخل الارادات وتشابك الأفعال جعل الذي يحدث غير المتوقع^(٩٤) ، والتساؤل عن الأفعال أما عن الأفعال التي لم تتم أو عن الأفعال التي تمت تدل على أن الانسان إما فاعل أو كان لديه عديد من امكانيات الفعل ولم يختار أكملها . وهي مراجعة مستمرة واستدراك حول سير الأفعال وإعادة أحكامها^(٩٥) . والتحسر تجربة بشرية تدل على رغبة الانسان في العودة الى لحظة ماضية حتى يؤدي فعلاً أفضل مما يدل على أنه يشعر أنه قادر على اتيان الفعل . فهذا التمني دليل على أن الانسان لديه عديد من الممكنات يستطيع الاختيار بينها^(٩٦) .

ح - حدوث الصفات: ويمكن مع نفي الصفات لاثبات حرية الأفعال أخذ البدائل الأخرى وهي القول بحدوثها فتصور الارادة المطلقة حادثة اثبات للحرية الانسانية لأن انتزاع القدم منها يجعلها متكافئة مع الارادة الانسانية ، وبالتالي تستطيع الارادة الانسانية أن تشق طريقها من خلالها^(٩٧) . وخشية الوقوع في التشبيه والتجسيم في التوحيد والجبر والكسب في العدل حتى تكون الارادة حادثة لا في محل . وتصنيف الصفات

(٩٣) فإن قيل : كيف يفعل حمد الله على الايمان وهو من فعل الانسان وذم الانسان على الامانة والفرق والحرق وهو لا يتعلق به ؟ قيل: نحمد الله على مقدمات الايمان من الاقدار والتمكين وإزاحة العلة ، شرح الأصول ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٩٤) الاستعجاب من أفعال الناس ، شرح الأصول ص ٣٦٠ .

(٩٥) التساؤل عن أفعال الناس مثل التوبيخ والسؤال ، شرح الأصول ص ٣٦١ .

(٩٦) الحشر في الآخرة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة ، المواقف ص ٣١٦ ؛ المحصل ص ١٤٣ ؛ المطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .

(٩٧) عند المعتزلة البصرية يريد الله بإرادة حادثة إرادته من جنس إرادتنا ، الفرق ص ٢٢٩ ؛ وقال البصريون منهم أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل . وقالوا قد يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشيء فيكون ، الأصول ص ١٤٦ - ١٤٧ ؛ وتشبه الكرامية إرادة الله بإرادات عباده ، إرادته من جنس إرادتنا ، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا ، الفرق ص ٢٢٩ .

الى ما يحتاج الى محل وما لا يحتاج الى محل يفسح المجال للحرية الانسانية التي تعين محل الصفة . فالصفات التي لا تحتاج الى محل تعطي للذات المشخصة صفاتها المطلقة ولكنها تجعلها خارج مجرى الطبيعة ولا تتدخل في مسار الحرية الانسانية كملك يملك ولا يحكم ، كخليفة بغداد مع أمراء الأمصار ، خلافة اسمية لا حكماً فعلياً^(٩٨) . واعتبار الخلق بالقول لا بالفعل هو محاولة أخرى لانقاذ الحرية الانسانية وذلك بأخراجها من نطاق الارادة المطلقة ووضعها تحت القول . والقول أقل حدوثاً ووقوعاً من الفعل^(٩٩) .

والترقية بين صفات الذات وصفات الفعل محاولة ثالثة بعد نفي الصفات واثبات حدوثها لاثبات الطرفين معاً الارادة المطلقة وحرية الانسان والتوفيق بين الحقيين معاً ، حق التوحيد وحق العدل . فصفات الذات صفات نظرية لا تؤثر في

(٩٨) وعند زرارة بن أعين الرافضي جميع صفات الله حادث من جنس صفاتنا ، الفرق ص ٢٣٠ ؛ ويقسم البصريون المعتزلة وأبو الهذيل كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل وإلى ما لا يحتاج إلى محل . وقول الله للشيء « كن » حادث لا في محل ، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام ، وكل كلامه أعراض . وقوله للشيء « كن » من جنس قول الانسان كن احدهما يحتاج إلى محل والثاني لا يحتاج إلى محل . فإرادة الله لا في محل مثل إرادة الانسان المفتقرة إلى محل ، الفرق ص ١٢٧ ؛ ويقولون أيضاً : يريد بإرادة حادث لا في محل ، يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشيء فيكون ، الأصول ص ١٤٦ - ١٤٧ ؛ الفرق ص ١٨١ ؛ ص ٣٣٤ ؛ ويقولون أيضاً ؛ يجوز حدوث إرادة الله لا في محل ، ولا يصح حدوث إرادات لا في محل ، الفرق ٢٢٩ ؛ وقد أثبت أبو الهذيل إرادات لا محل لها يكون الباري مريداً بها . . . ويقول : كلام الباري بعضه لا في محل وهو قوله « كن » وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار . وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل ج ١ ، ص ٧٥ - ٧٦ ؛ وقال أبو الهذيل إن إرادة الله لكون الشيء هي غير الشيء المكون وهي توجد لا في مكان ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ .

(٩٩) عند الكرامية الحوادث موجودة في العالم خلقها الله بأقواله لا بقدرته ، الفرق ص ٣٣٤ ؛ وعند أبي الهذيل الارادة مخلوقة ولم يجعلها أمراً ولا حكماً ولا خبراً ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ ؛ وقد يكون نفي أزلية الصفات أنه لا نهاية لها في المستقبل تجعلها تالية للفعل وليست سابقة عليه . فكان أبو الهذيل يقول إنه تعالى لم يزل سمياً بصيراً بمعنى سيسمع وكذلك لم يزل غفوراً رحياً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً أمراً ناهياً بمعنى أن ذلك سيكون ، الملل ج ١ ، ص ٧٩ .

الفعل وتحفظ حق الارادة المطلقة في حين أن صفات الفعل هي الصفات العملية التي تؤثر في الفعل . ان كون الارادة المطلقة صفة ذات لا صفة فعل يجعلها صفة نظرية لا تتدخل في مسار الفعل الانساني . وتثبت الحرية بجعل صفة الارادة صفة فعل لا صفة ذات لأن صفة الذات تعبر عن جوهر المعبود في حين أن صفة الفعل تعبر عن أفعاله في الزمان والمكان . صفات الذات ضرورية في حين أن صفات الفعل ممكنة . الارادة صفة فعل أي أنها قد تقع وقد لا تقع مما يترك المجال للحرية الانسانية(١٠٠) .

د - اثبات حرية الأفعال . لا يحتاج اثبات خلق الانسان لأفعاله الى حجج

(١٠١) قالت غير المعتزلة (الحازمية والكرامية من المعجزة الخوارج) الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٠٢ ، جـ ١ ، ص ١٦٦ ، عند المعتزلة وصف الله بأنه مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٦ ؛ وقالوا إن ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي لم يميز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده ، وما وصف بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٢ ؛ وعند بشر بن المعتمر ارادة الله على ضربين ارادة وصف بها الله في ذاته وارادة وصف بها وهي فعل من أفعاله . والارادة التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وصفه الفعل أن اراد بها فعل عباده فهو الأمر به ، الملل جـ ١ ، ص ٩٧ ؛ وعند بشر المريس وحفص الفرد ارادة الله على ضربين ، ارادة هي صفة له في ذاته وارادة هي صفة له في فعله وهي غيره . فالارادة التي هي صفة له في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة ، والارادة التي هي صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ ، وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً ولا يجوز أن يقال لم يزل غير مريد . والوصف بأنه مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وقالت الشيبانية مع عبد الله بن كلاب وسليمان ابن جرير الولاية والعداوة صفتان لله من صفات الذات لا من صفات الفعل في حين قالت المعتزلة بأسرها أن الوصف لله بأنه مريد من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر فإنه قال إن الله لم يزل مريداً للطاعة دون المعصية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ؛ ويقول بشر : لا يكون الله موالياً للمطيع في حالة وجود طاعته ولا معادياً للكافر في حال وجود كفره وإنما يوالي المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادي الكافرين الحالة الثانية من وجود كفره لأنه لو جاز أن يوالي المطيع في حال طاعته ويعادي الكافر في حال كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ويعاقب الكافر في حال كفره ، ولو جاز ذلك لجاز أن يمسح الكافر في حال كفره ، الفرق ص ١٥٧ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٧٥ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ .

نقلية قدر احتياج الايهام بالجبر أو التسلل بالكسب لأن العقل قادر على البرهنة عليه كما أن التجربة تشهد بحرية الأفعال ، التجربة الذاتية للأفراد والجماعية للشعوب والتاريخية للانسانية . ولا تُستعمل الحجج النقلية إلا في الرد على الحجج النقلية المضادة لنظريتي الجبر والكسب . ويكون ذلك إما بمقابلة نصوص تدل على حرية الأفعال في مقابل نصوص توهم بالجبر أو بالدفاع عن صحة تأويل هذه النصوص ضد سوء تأويل الجبر لها أو بتأويل النصوص التي توهم بالجبر دفاعاً عن خلق الانسان لأفعاله^(١٠١) . وقد تتدخل النظرة الشرعية التي تقوم على النقل والعقل في أحكام الأفعال لاثبات حرية الأفعال في كل فعل وبالتالي تفرض الأحكام الشرعية الخمسة بناءها على الارادة المطلقة^(١٠٢) .

أما الحجج العقلية فإنها تقوم على استحالة اثبات مراد لارادتين وهي الحجة العامة لاثبات الحرية أو على استحالة اعطاء الله أمراً يأباه ويكرهه وإلا كان ذلك جمعاً بين متناقضين. فإما أن يكون الفعل للانسان أو لغيره ولا سبيل إلا الاشتراك وإلا وقعنا في الشرك الذي يسلب من الله حقه النظري ومن الانسان واقعه العملي

(١٠١) مثلاً آية ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آبأؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم ﴾ فإن سياقها حجة على الجبر لا له كما أن ذلك القول على سبيل التكذيب والاستهزاء لا على سبيل الايمان . كما تدل آية ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ على بعض الجن والانس وليس كلهم وأن المراد ألا يقرؤا بالعبادة طوعاً أو كرهاً . وهناك آيات أخرى مثل ﴿ كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها ﴾ ، ﴿ وما الله يريد ظملاً للعباد ﴾ ، ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، ﴿ والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً ﴾ ، ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، ﴿ تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾ ، ﴿ لا يحب الله الجوهر بالسوء من القول الا ما ظلم ﴾ . الخ . وكلها لا تدل على الجبر بل تشير إلى قوانين عامة عن الحسن والفيج وقواعد للسلوك وأصول الشريعة ، الانصاف ص ١٦٢ - ١٦٤ ؛ الارشاد ص ٢٥٠ - ٢٥٤ ؛ المواظف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ النهاية ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

(١٠٢) ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال المكلفين إن كانت واجبة فالله يريد وقوعها ويكره تركها . وإن كانت حراماً فإنه يريد تركها ويكره وقوعها . وإن كانت مندوبة فإنه يريد وقوعها ولا يكره تركها ، وإن كانت مكروهة فإنه لا يريد تركها ولا يكره وقوعها . وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة ، شرح الدواني ج ٢ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

الله اذن لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها فعلاً إيجاباً أم سلباً . لم يخلق شيئاً منها وإلا كان مسؤولاً عن المعاصي والقبائح والشُرور . لم يخلق الخير ولا الشر منها . لم يخلق الخير حتى يجعل الانسان فاعلاً له ولم يخلق الشر لأن الخير لا يفعل إلا الخير . والتقييد من ارادة المعبود وفعله هو في نهاية الأمر اثبات على استحياء للحرية الانسانية ونقص في الشجاعة للاعلان عنها ، واحجام عن العقل والواقع وترك البقايا المزايدة في الايمان واغتراب الانسان^(١٠٥) . ولا يتدخل أي آخر في أفعال العباد من الجن أو الشياطين أو الملائكة . وقد أصبح الشيطان في وجداننا القومي ، علة نفس بها كل الشرور والآثام ، أقوى من الله ، ومشجباً تُعلق عليه أخطاء العصر^(١٠٦) . هناك الفطرة الانسانية التي تشمل العقل والقدرة على التمييز كما تشمل الارادة والفعل الحر ، وهي التي تسطر الفعل على صفحة العلم الالهي^(١٠٧) .

(١٠٥) عند المعتزلة كل ما لم يأمر الله به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله منها شيئاً ، الفرق ص ١١٥ ؛ ويمنع هشام بن عمر الفوطي من اطلاقات اضافات أفعال إلى الباري وإن ورد بها التنزيل ، الملل جـ ١ ، ص ١٠٨ ؛ الملل جـ ٣ ، ص ٧٦ ؛ وقد امتنع هشام الفوطي عن القول بأن الله ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين ، وكذلك منع صاحبه عباد بن سليمان الضمري أن يقول أن الله خلق الكافر لأن الكافر اسم لشيئين إنسان وكفره . خلق أجسامهم وهو غير خالق لكفرهم ، الفرق ص ١٦٠ - ١٦١ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١١٠ ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ وكان لا يميز أحداً أن يقول حسبنا الله ونعم الوكيل ولا أن الله يعذب الكفار بالنار ولا أن يحبي الأرض بالمطر . ويرى أن هذا القول والقول بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ضلالاً والحاد ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٧ ؛ وأجمعت المعتزلة إلا صالح قبة على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعاله غيره ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ إن كان خالقاً لظلم العباد وجب أن يكون ظالماً ، وإذا خلق كذب الانسان وجب أن يكون كاذباً ، الفرق ص ١٢٤ ؛ وأجمعت المعتزلة إلا عباداً على أن الله خلق الكافر كافرًا وكذلك المؤمن لا مؤمناً ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٣ ، الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة (رواية ابن الراوندي عن المعتزلة وتصحيح الخياط لها) ، الانتصار ص ٩٠ - ٩١ .

(١٠٦) لا يجوز أن نقول ان الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن قهراً أو جبراً ولكن نقول ان العبد يدع الايمان فحينئذ يسلبه عنه الشيطان ، الفرق ص ١٨٧ .

(١٠٧) وأمرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر فأقروا إليه بالربوبية ، فكان ذلك منهم إيماناً . فهم يولدون على تلك الفطرة ، ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير . ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم .

والسؤال التقليدي : هل يُقال أن المعبود قوَى الانسان على الكفر؟ هو تمرين عقلي لاظهار قدرة الذات المطلقة على حساب الحرية الانسانية لو كان الجواب بالاجاب . ولكنه يثير إشكالاً أعظم وهو كيف يقوى الخير المطلق على فعل الشر ويحث عليه؟^(١٠٨) وتكون الاجابة بالنفي الغاء للقدرة المطلقة اثباتاً للحرية الانسانية وأكثر اتفاقاً مع التنزيه . الولاية والعداوة بعد الفعل وليس قبل الفعل وإلا كانت أفعال الله غير معلة بسبب أو غاية . وإذا كان الجواب بالنفي اثباتاً للحرية الانسانية فماذا يكون وضع قدرة مطلقة لا تفعل؟ وان أية محاولة للجمع بين الطرفين لا تؤدي إلا إلى تحصيل حاصل . وكذلك السؤال التقليدي الآخر : هل يقدر الله على ما أقدر عليه عباده؟ إذا كان الجواب بالاجاب فهي محاولة لاثبات القدرة المطلقة على حساب الانسان . أما إذا كان الجواب بالنفي فهو اثبات لحرية الانسان وفي الوقت نفسه أكثر تنزيهاً لحق مطلق^(١٠٩) .

== ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً . والايمان والكفر فعل العباد . ويعلم الله من يكفره في حال كفره كافراً . فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته ، الفقه ص ١٨٥ .

(١٠٨) أجاب عباد بالاجاب وأكثر المعتزلة بالنفي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ ؛ ويرى بشراب المعتزلة والاسكافي أن عداوة الله للكافرين تكون بعد الكفر بلا فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٦٩ ؛ وقد اختلفت المعتزلة هل يقال أن الله قوَى الكافر على الكفر أم لا على مقالتين . فقال أكثر المعتزلة : لا يجوز أن يقال أن الله قوَى أحداً على الكفر وأقدره عليه ، وقال عباد إن الله قد قوَى الكافر على الكفر وأقدره عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، وتقول المعتزلة إن الله لم يكن موالياً لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته موالياً له ، وكان معادياً للكافر في حال وجود الكفر منه فإن ارتد المؤمن صار الله معادياً له بعد أن كان موالياً له ، الفرق ص ١٥٧ .

(١٠٩) قال محمد بن عيسى لو ألجأهم إلى الايمان لم يكونوا مؤمنين ولو ألجأهم إلى العذل لم يكونوا عادلين ولو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين لأنهم أمروا أن يكون الايمان طوعاً وأن يتركوا الكفر طوعاً فإذا أتوا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين . وقال ان الله غير قادر على أن يخلق جوراً لغيره ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ كما أنكر أهل الاثبات أيضاً أن يكون الباري قادراً على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعذل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

وفي قوة الدفع المتولدة عن اثبات الحرية الانسانية قد ينتهي الأمر الى جعل الارادة الالهية تابعة للارادة الانسانية تسير وراءها وليس أمامها بعد فك الحصار والهرب الى رحب الفضاء . عندئذ تكون الارادة الالهية مثل الارادة الانسانية محلاً للحوادث ليس فقط اثباتاً للحرية الانسانية بل أيضاً للوجود الانساني وأن المعبود ما هو إلا سجل لصيرورة البشر ، وأن الفعل الانساني هو الذي يسطر علم الله ومصدره بصرف النظر عن العلم الالهي النظري الشامل لكل شيء ومسار الكون دون لحظاته وتقلباته^(١١٠) .

بل ان الامر قد يصل الى جعل المعبود مطيعاً لفعل الانسان بما أنه تأليه له ومتعلق عليه . فالعقل الانساني هو الذي يحدد وصفه في العلم الالهي^(١١١) . وقد يبلغ الحرص على حرية الأفعال درجة انكار القدرة الالهية على الاطلاق ووصفه بعدم القدرة بل وبالعجز ، ولا يقدر على مقدورات العباد لا الانسان ولا الحيوان . ويتم ذلك باسم الدفاع عن قوانين الطبيعة واستقلالها وسيطرتها على مظاهر الطبيعة وبالتالي فتح الطريق إلى نشأة العلم ، وكذلك دفاعاً عن حرية الانسان وأفعاله في الطبيعة وثقته بالنفس وتأكيدهم للعلل والأسباب ولقوانين الطبيعة في ارتباط العلة والمعلول^(١١٢) .

(١١٠) عند ابن كرام الله محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ وكان هشام بن عمرو الفوطي يقول ان من هو الآن مؤمن عابد إلا أنه في علم الله أنه يموت كافراً فإنه الآن عند الله كافر ، وأن من كان الآن كافراً مجوسياً أو نصرانياً أو دهرياً أو زنديقاً إلا أنه في علم الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن ، الفصل ج ٥ ، ص ٣٧ ؛ قال قائلون من المعتزلة يستحيل أن يقال للإنسان مؤمن في حال كونه كافراً . فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٣ .

(١١١) سمي أبو علي الجبائي الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد ، الفرق ص ١٨٣ .
(١١٢) عند البغداديين من المعتزلة لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين وكفراً لهم يكونون به كافرين وعصياناً لهم يكونون به عاصين ، وكسباً يكونون به مكسبين ، وجوزوا له القدرة أن يخلق حركة يكونون بها متحركين ، وإرادة يكونون بها مريدين ، وشهوة يكونون بها مشتتهين . والجبائي مع كثير من المعتزلة كان لا يصف الله بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به=

وكيف يكون الله مسؤولاً عن الشرور والقبائح ومصدراً للكفر والفسوق والعصيان ؟ فلا يريد السفه إلا سفيهاً سواء لنفسه أم لغيره . فالله قد يريد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد . وهذا لا يعني كونه مقهوراً على مراده أو أنه يلحقه الضعف والوهن والنقص أو أنه مطيع لعباده بل يعني أن شمول ارادته لا تقضي على حرية أفعال العباد^(١١٣) . ان مسؤولية الانسان عن الشر نظرة بطولية الى الانسان في تحمله المسؤولية وعدم إلقائها على اكتاف الآخرين خيراً أم شراً . كما أنها تجعل الفاعل في هذا العالم واحداً ، فالانسان هو الفاعل ، وليس فاعلين ، الله والانسان، مما يضع الله على مستوى الانسان وهي حطة في حق الله أو رفع للانسان الى مستوى الله ، وهو الغرور^(١١٤) .

والأفعال الحرة هي الأفعال العاقلة . أفعال الانسان وليس أفعال الحيوان ، والقول باستقلال أفعال الحيوان انما يعني استقلال أفعال الطبيعة التي لا يمكن تدميرها بارادة شاملة لأنها ارادة عاقلة وحكيمة خلقت الطبيعة وسيّرت فيها النواميس . لا يمكن أن تدمر الارادة الالهية ذاتها أو أن تنقلب على نفسها أو أن تدمر ما خلقته بنفسها وإلا كانت متناقضة تريد الوجود والعدم في آن واحد . ولكن اثبات استقلال أفعال الحيوان رد فعل على انكار حرية الانسان وعلى انكار ثبات قوانين الطبيعة ، فالفعل يولد رد الفعل ، والتطرف يؤدي الى التطرف

متكلمين لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده ، وكذلك في العدل والجور . ويحيل ذلك في كل شيء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل بما اشتق له الاسم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ وعند المعتزلة البصرية الله لا يقدر على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ ؛ وعند المعتزلة أيضاً أن الله لا يقدر على أن يهديه ولا على أن يضله ، الفصل جـ ٤ ، ص ٤٢ ؛ وكان عباد بن سليمان تلميذ الفوطي يقول إن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وأنه لم يخلق المجاعة ولا القحط . وأن الله لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا في حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط في حال إيمانهم لأنه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين .

(١١٣) اللمع ص ٥٦ - ٥٩ ؛ الأصول ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(١١٤) والمعتزلة يقولون أن قبح القبائح ليست بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

المضاد^(١١٥) . ان ارادة الله لشيء كراهيته لضده ، ارادته للخير كراهية للشر ، و ارادته للطاعة كراهية للمعصية ودون أن تتدخل في وقوعه أو عدم وقوعه . فإذا وقعت المعاصي فإن الله لا يكون مريداً لها أي أنه لم يفعلها بل كان كارهاً لوقوعها لمسؤولية الانسان عنها . أما إذا أتت من الأطفال أو المجانين أو من البهائم فإنه لا يكون مريداً أو كارهاً لها بأي حال . وهذا أكرم لله وأكثر تعبيراً عن التنزيه^(١١٦) . ان أفعال الانسان ليست فقط وقائع وحوادث بل هي معاني وبواعث ، مقاصد وغايات . ليست أشياء كما هو الحال في السؤال التقليدي عن أفعال الناس والحيوان هل هي أشياء أم ليست أشياء ؟ هل هي أجسام أم لا ؟ تدخل أفعال الانسان في نطاق العلوم الانسانية وليس في العلوم الطبيعية لأنها ليست أشياء بل مواقف تتغلغل فيها الحرية الانسانية وليست حتمية القوانين الطبيعية^(١١٧) .

(١١٥) يقول المعتزلة إن خالق أفعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ ومن عقائدهم (الفاسدة) قولهم ان العبد يخلق أفعال نفسه ، الكفاية ص ٦٩ ؛ والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية ، الدر ص ١٤٨ - ١٥٠ ؛ قالت المعتزلة أن الله لا يريد الطاعة والايان . فاما من كفر وعصى فقد أتى بما ليس مراد الله . كل واحد يفعل من الأفعال ما لا يريد الله حتى قالوا إن البهائم تفعل أفعالاً لم يردها وأنه لو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك وامتنع عليه ، الانصاف ص ١٥٧ - ١٥٩ .

(١١٦) ذهب المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة الله وقعت أم لم تقع ، والمعاصي والفواحش تقع والله كاره لها غير مريد لوقوعها . وهي تقع على كره . والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع وهو لا يريد لها ولا يكرهها ، لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ ؛ قالت المعتزلة هو مريد للمأمور به ، كاره للمعاصي والكفر للآتي : أ- . لو كان مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالايان فالأمر بخلاف ما يريده يُعد سفيهاً . ب- لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة ثواباً وذلك باطل بالضرورة . ج- لو كان الكفر مراد الله لكان واقعاً بقضائه ، والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجب ، واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر . د- لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالايان تكليف بما لا يطاق .

(١١٧) يرى هشام بن الحكم أن الأفعال صفات للفاعلين ليست هي هم ولا غيرهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء . قال هي معان وليست بأشياء ولا أجسام وكذلك قوله في صفات الأجسام كالحركات والسكنات والارادات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والايان . فاما الألوان والطعوم والأرايح فكان يزعم أنها أجسام وأن لون الشيء هو طعمه ورائحته ، مقالات ج ١ ، ص ١١٢ - ١١٣ .

وللإنسان القدرة التامة على الفعل ، والاستطاعة التامة لتحقيقه وإلا لما صح الحساب ، ولما وجبت المساءلة ولما صح التكليف . وكيف يثبت التكليف دون حرية الأفعال بصرف النظر عن ارادة القبح هل هي من ذاتها قبيحة أم أنها قبيحة اكتساباً . وإن لم تثبت حرية الأفعال يصبح الله مسؤولاً عن القبائح ، مانعاً من الطاعات ، ويصبح الشيطان هو « الشريك الغالب » ! العقل والقدرة هما شرطاً التكليف ، والتكليف شرط الحساب ، واستحقاق الثواب أو العقاب (١١٨) .

وأفعال الشعور لا تتم إلا من إنسان في موقف محدد لا من فعل إنسان كامل مجرد . وهو إنسان يوجد بين عالمين ، يتنازعه قطبان ، امكانية خالصة للحركة ، للاقدام والاحجام . الإنسان صاحب أفعاله لم يشأ منها أحد ، سلباً أم إيجاباً ، طاعة أو معصية ، ثواباً أم عقاباً (١١٩) . وبعد وقوع الفعل كل رجوع الى الورا للبحث عن بدل أو تعبيراً عن تمنٍّ لما لم يحدث هو عملية شعورية خالصة لا تغير

(١١٨) باب في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية . القول في امكان التكليف وجوازه عقلاً يتعلق بأربعة أركان: أ- في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها. ب- يشترط في توجيه التكليف للعبد من حضور عقله الذي يتمكن به من فهم الخطاب. ج- أن يكون المأمور به ممكناً في نفسه وجوداً ووقوعاً. د- يتعلق بالثواب والعقاب ، النظامية ص ٣٠ - ٤٧ ؛ فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاقد في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة . قلنا إنه تعالى أراد منها الكفر والفسوق باختيارهما فلا جبر كما أنه علم منهما الكفر والفسوق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال . والمعتزلة أنكروا إرادة الله للشرور والقبائح حتى قالوا إنه تعالى أراد من الكافر والفاقد إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته لأن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده ، شرح التفتازاني ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة حيث قالوا إن إيمان الكافر رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً ، حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ؛ وحكى عمرو بن عبيد أنه قال : ما الزمي أحد مثلما الزمني مجوسي كان معي في السقيفة فقلت له لم لا تسلم؟ فقال لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت . فقلت للمجوسي إن الله يريد إسلامك ولكن الشيطان لا يتركك . فقال المجوسي فأنا أكون مع الشريك الأغلب، شرح التفتازاني ص ٩٩ ، وقالت المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تامة وكاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا ولولا ذلك ما نذهبهم على ما لا يستطيعون ، التنبيه ص ١٧٤ .

(١١٩) ولا يقدر على فعل الإيمان والكفر إلا محدث ، مقالات ج ٢ ، ص ٧٤ ؛ وعند المعلومية (المعجزة الخوارج) أفعال العباد ليست مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ١١٦ .

من الحدث الواقع ذاته . قد يؤخذ ذلك في الاعتبار في الحصول على تجربة للأفعال المستقبلية ولكن إذا كان الأمر مجرد تمني لما لم يحدث وندم على ما حدث فهو اغراق في الخيال وقرار بالضعف وعدم ثقة في المستقبل وتوقف للحياة . ان وجود الفعل يمنع من وجود ضده ، وجود فعل الايمان يمنع من وجود فعل الكفر لما كان الفعلان يمثلان احتمالين للشعور . فلا مجال للأفعال المزدوجة والمتناقضة والمتشابهة . ان الفعل بعد أن يتحقق يصبح تاريخاً ، ولا استدراك إلا بفعل آخر وإلا وقع الانسان في الندم والحسرة والنهي والاحساس بالذنب عما تم أو بالعجز عما لم يتم ، مما لا يغير من واقع الفعل شيئاً^(١٢٠) . ومع ذلك يجوز التمني من أجل عقد العزم على اثبات الفعل الثاني^(١٢١) .

حرية الأفعال أقرب الى العقل والواقع والشرع والتكليف . فالله لم يأمر بالشر بمعنى أنه لم يفعله بارادته بل انه فقط نبّه عليه بالنهي عنه ، وبالتوجه الى ارادة الانسان الحرة . كما أنه أمره بالخير ولم يجبره عليه بل نبّه وأشار اليه تاركاً حرية الاختيار للانسان . كما أنه لا يرضى بالشر ولا يريده . وإنما أيضاً ينبّه إليه من خلال النهي عنه والتحذير منه . ان الأمر بأفعال الشعور لا يعني الجبر عليه بل

(١٢٠) أجمعت المعتزلة على أن الشيء إذا وجد فوجود ضده في تلك الحال محال . قال أكثرهم إن الكافر تارك للايمان في حال ما هو كافر وأحالوا البديل في الوجود . لذلك أحال قوم من المعتزلة أن يقال «لو كان الشيء على معنى لو كان وقد كان ضده» . وعند جعفر بن حرب والاسكافي قد يقال في حال كفر الكفار «لو كان الكفار آمنوا بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم» ولا نقول أنه يجوز أن يؤمنوا في حال كفرهم على وجه من الوجوه كما نقول في الكفر الماضي : لو كان هذا الكافر آمن أمس بدلاً من كفره لكان خيراً له ولا يجوز الايمان بدلاً من الكفر الماضي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ .

(١٢١) قالت المعتزلة جميعاً إلا الجبائي يجوز أن يكون الشيء في الوقت الثاني بدلاً من ضده وإن كان ضده مما يكون في الثاني . وإذا أجزنا ذلك فلنا نجز البديل مما لم يكن . وعند الجبائي وعباد جائر أن يترك في الوقت الثاني قبل مجيء الوقت ما علم الله أنه يكون في الوقت ولو كان ذلك ما يترك لم يكن كان سابقاً في العلم أن يكون ولم يكن تاركاً لما يكون . وعند الجبائي ما علم الله أنه يكون في الوقت الثاني أو في وقت من الأوقات وجاءنا الخبر بأنه يكون فلنا نجز تركه على وجه من الوجوه لأن التجويز هو فعل الشك والشك في اخبار الله كفر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ .

يعني مجرد التوجيه والارشاد والتنبيه . والانسان لديه القدرة على الفعل وعدم الفعل ولديه العقل للتمييز بين الحسن والقبح (١٢٢) .

ان خلق الانسان لأفعاله ليس نظرية مستوردة من الخارج لم تنبع من صميم الوحي وموطن الاسلام فتتزيه الله عن الظلم ضرورة عقلية كما أنها في أصل الوحي . ومسؤولية الانسان عن أفعاله ضرورة عقلية وفي أصل الوحي . انما القصد من ذلك حصار المعارضة السياسية واخراجها من قهر الأغلبية باسم اجماع الأمة (١٢٣) .

(١٢٢) حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وإن كان مريداً له ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٣ ؛ واجعت المعتزلة إلا المردار على أن الله لم يرد المعاصي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٤ ؛ وأنكرت بأسرها أن يكون الله لم يزل مريداً للمعاصي وأن يكون الله لم يزل مريداً لطاعته ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ وأنكرت أن يكون الله لم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعياً رحيماً موالياً معادياً جواداً حكيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً مميتاً أمراً ناهياً ، مادحاً ذاماً . وقالت (الا المردار) لا يجوز أن يكون الله مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه ، أن يكون موجوداً ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهي عما يريد كونه ، وأنه قد أراد ما لم يكن وكان ما لم يرد ، وأنه قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يلجأ إلى ما أراد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وعند واصل بن عطاء الباري حكيم عادل ولا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايان والكفر والطاعة والمعصية ، الملل جـ ١ ، ص ٧٠ ؛ وتقول المعتزلة إلا علياً الأسواري إن الانسان مأمور بالايان قادر عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ؛ وقال علي الأسواري إذا قرن الايمان إلى العلم بأنه لا يكون استحالة الانسان أن يكون مأموراً به أو قادراً عليه . وإذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت : هل أمر الله الكافر بالايان وأقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ .

(١٢٣) تنهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم أخذوا القول بخلق الانسان لأفعاله من المنانية في قولها بأن الحكيم لا يريد كون الظلم ولا يخلقه . فقد قالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية سواء بسواء إلا أنها قالت ومن خلق خلقاً ثم خلق من خلق ذلك الخلق فهو ظالم عابث . ومن خلق خلقاً ثم سلط بعضهم على بعض وأغرى بين طائع خلقه فهو ظالم عابث . قالوا فبعلما أن خالق الشر وفاعله هو غير خالق الخير . وهذا نص قول المعتزلة إلا أنها زادت قبحاً بأن الله لم يخلق من أفعال العباد لا خيراً ولا شراً وأن خالق الأفعال الحسنة والقيحة هو غير الله لكن كل أحد يخلق فعل نفسه . ثم زادت تناقضاً فقالت ان خالق عنصر الشر هو إبليس ومردة الشياطين . وفعله كله شر وخالق

ثالثاً : أفعال الشعور الخارجية .

بعد أن تتحقق أفعال الشعور الداخلية وخلق الانسان لها اثباتاً لحرية الأفعال تقوى الشخصية وتتوحد وتصبح قادرة على الانطلاق من الداخل الى الخارج ، وتحول أفعال الشعور من أفعال عكسية منطقية باطنية الى أفعال مباشرة ممتدة خارجية . وتصبح أفعال « القلب » أفعال « الجوارح » . وتحول الشعور الخالص الى بدن وجسم ، وتحول الحركة الداخلية الى حركة خارجية . يصبح الشعور الخالص شعوراً بالعالم وبالتالي تتحقق أفعال الشعور ليس داخل الشعور فقط بل

طباعهم على تضادها هو الله . لذلك يقال عنهم أنهم أهل النار أو إبليس والشیطان . ويُقال أيضاً أنها مستمدة من البراهمة . فقد قالت البراهمة أن من العبث وخلاف الحكمة ومن الجور البين أن يعرض الله عباده لما يعلم أنهم يعذبون عنده ويستحقون العذاب ان وقعوا فيه يريدون بذلك ابطال الرسالة والنبوت ، الفصل جـ- ٣ ، ص ٧٣ ؛ ولكن التهمة الغالبة أن المعتزلة هم المجوس طبقاً للحديث الموضوع بهذا المعنى . ويقول ابن حزم . لهذا سماهم الرسول ﷺ مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا آقاويلهم وقالوا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس ذلك وأنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس . وقالوا إنهم يملكون الضرر والنفع لأنفسهم دون الله ردأ لقول الله ﴿ قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرراً إلا ما شاء الله ﴾ واعراضاً عن القرآن وعما أجمع عليه أهل الاسلام ، الفصل جـ- ٣ ، ص ١١١ - ٢١٤ ؛ وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها ، الأصول ص ٨١ ؛ وهم أشد من هؤلاء جميعاً فقد قال البعض (من أهل التحقيق) ! والله ما قالت القدرية كما قال الله ولا كما قال النبيون ولا كما قال أهل الجنة ولا كما قال أهل النار ولا كما قال آخرهم إبليس ! الانصاف ص ٤٠ - ٤٣ ؛ والحقيقة أن خلق الانسان لأفعاله إنما يأتي من ضرورة العقل وأصل الرحي بباعث التنبيه وبواقع التكليف . ليس ذلك عن المنانية أو المجوسية بل إن المجوس في اثباتها فاعلية للانسان أقرب إلى الاسلام لذلك اعتبر المجوس جزءاً من الأمة . إن القول بأن الانسان صاحب أفعاله ليس أثراً خارجياً بل هو من ضرورة العقل وحق الشرع وتأكيداً لمسؤولية الانسان وتبرئة الله . وهو ليس قولاً بفاعلين واحد للشر وواحد للخير بل بفاعل واحد هو الانسان في كلتا الحالتين . ان القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لأن مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الأمور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ - ٤٢٢ ؛ ويمكن أن توجه تهمة الاستيراد الى الجبر والكسب سواء بسواء من المجوس أو من غيرهم . فقد علق الأشاعرة الأحكام بشيء لا يعقل سموه كسباً مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩ ؛ شرح الأصول ٧٧٢ - ٧٧٩ .

أيضاً خارج الشعور في العالم . وبلغت القدماء يتم الانتقال من العقيدة الى الشريعة، ومن الايمان إلى العمل، ومن الارادة إلى القدرة. وتظهر النظريات الثلاث نفسها التي ظهرت من قبل في وصف أفعال الشعور الداخلية، ونظريات الجبر والكسب وخلق الانسان لأفعاله . يُسمى الجبر عقيدة لأنه أقرب الى العقائد منه الى النظريات الفلسفية ، حكم مسبق أو انفعال وضيق ليس له سند عقلي واضح أو تشهد له تجربة الوجدان بل مجرد خطابة مكبوتة الى الداخل . والكسب نظرية لأنها أقرب الى النظريات الفلسفية المبنية نظرياً عن طريق الجدل . أما خلق الانسان لأفعاله فهي ليست عقيدة ولا نظرية بل تجربة واقعية يشهد بها الوجدان، ووضوح نظري يشهد به العقل وشرط تكليفي للأفعال ، وبالتالي فهي أقرب الى البرهان .

١ - عقيدة الجبر .

هل أفعال الشعور الخارجية أفعال جبرية ؟ هنا تظهر عقيدة الجبر للاجابة بالايجاب . وعقيدة الجبر لا توجد عند فرقة كلامية بعينها تسمى المجبرة بقدر ما هي منتشرة وعامة لدى عديد من الفرق يجمعها القول بالجبر بالرغم من اختلاف الدوافع والبواعث والأسباب وبالرغم من اختلاف الحجج والأسس النظرية وبالرغم من تباين النتائج والآثار على السلوك الفردي والاجتماعي^(١٢٤) .

أ- دوافع الجبر . تختلف دوافع القول بالجبر بين نفي الصفات أو اثباتها دفاعاً عن التنزيه أو التشبيه أو بين التأليه دفاعاً عن التجسيم . فالايغال في التوحيد بصرف النظر عن كيفية تصويره يُبعد عن العدل، وكأن الايغال في التفكير في الله يُبعد عن التفكير في الانسان، وكلما زاد الانسان اغتراباً في التوحيد وابتعاداً عن العالم فإنه يزداد ابتعاداً عن العدل وخروجاً عن العالم . كما تختلف دوافع الجبر بين التصلب

(١٢٤) تجمع فرق المجبرة على أنه لا فعل للبعد أصلاً وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للبعد عليها ولا قصد ولا اختيار ، شرح التفتازاني ص ١٠٠ .

والتشدد والتعصب بناء على موقف أصلي مبدئي تمسكاً بالحق الشرعي وبالمقاومة الفعلية العلنية الخارجية وبين الاستسلام الارجاء واللامبالاة والفتور طاعة للسلطان وقبولاً للنظام القائم . فبالرغم من اختلاف المواقف العملية للفرق ومواقعها من السلطة إلا أنها قد تشترك أيضاً في عقيدة الجبر اما للمقاومة والشهادة أو الخنوع والاستسلام والرضا بالقضاء والقدرة (١٢٥) .

وقد ظهر من قبل أن اثبات الصفات يؤدي عادة الى الغاء الحرية الانسانية وأن انكار الصفات يؤدي الى اثبات الحرية الانسانية . وكان غريباً أن يُحرق هذا النسق بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفي الصفات ونفي الحرية في آن واحد ، ومن ثم ينكر القانون الأول . والحقيقة أنه يمكن فهم هذه الحالة الفريدة مرة ثانية بناء على قانون ثانٍ وهو اثبات الذات ونفي الصفات . إذا طبق في التوحيد على الله بُتت الذات المؤهلة دون صفاتها . وإذا طبق في العدل على الانسان بُتت الذات دون صفاتها لما كانت الحرية صفة . وإذا صح هذا القانون نظراً فإن حالة الانسان لا تكون مماثلة لحالة المؤله . إذا كانت صفات الذات المؤهلة صفاتاً له فإن الحرية الانسانية ليست صفة خارجية للانسان يمكن اثباتها أو نفيها بل تكون هي الانسان ذاته . ومن ثم لا يؤدي هذا القانون الثاني ، اثبات الذات ونفي الصفات الى نفي الحرية الانسانية بالضرورة لأن الحرية ليست صفة للانسان بل هي ذاته وجوهره ووجوده (١٢٦) .

(١٢٥) أنظر محاولة الأفغاني لاعادة تفسير القضاء والقدر على أنه استسلام للشهادة والموت في سبيل المقاومة وجهاد العدو .

(١٢٦) الله خالق أفعال العباد . هذا تفريع على ما تقدم من انفراده تعالى بالايجاد . وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الأفعال ، التحفة جـ ٢ ، ص ٢ ؛ المسألة ، خلق الأفعال فرعاً على ما مر من وجوب وحدانيته وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات ، الاتحاف ص ٩٨ ؛ من حيث تبعية التأثير للعلم لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه لعلمه بتفاصيلها وأن الذي عمم علمه الأشياء تفصيلاً هو المولى ، الأمير ص ٩٨ ؛ وحاصل المقام أن ارادة الله وقدرته صفتان له يجب اتصافه بهما ، ويستحيل انتفاؤهما عنه . ويتعلقان بكل ممكن بخلاف إرادة العبد وقدرته فإنها —

ويعني الجبر الناشئ عن نفي الصفات ، ما دامت الحرية صفة للمؤله ، أن المؤله هو خالق كل شيء بما فيه أفعال الانسان ، ما دامت مخلوقة^(١٢٧) . بل أن تعبير « خلق أفعال العباد » تعبير جبيري محض إذا كان القصد خلق الله لأفعال العباد وليس خلق العباد لأفعالهم بأنفسهم . ومن ثم لا تُنسب أفعال الانسان اليه إلا عن طريق المجاز^(١٢٨) . ويعني الجبر أيضاً أن الانسان ليس له قدرة أو استطاعة

== معاونتان لارادة الله وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليها الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض . أما من جانب العبد فهناك علاقة السبب بالمسبب وبالتالي فإرادة العبد مؤثرة ، التمهيد ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٢٧) هذا هو موقف جهنم بن صفوان أول من قال بالجبر . يقول مثلاً : العبد ليس له عمل ، وأخبر الله عن نفسه أنه خالق أفعال العباد ، الأصول ص ١٣٥ ؛ كما أنه أثبت كونه (الله) قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ ؛ وقد أصبح هذا تعريف الجبر أي نفي الفصل حقيقة عن العبد واضافته إلى الرب الملل ج ١ ، ص ١٢٦ .

(١٢٨) يقوم الجبر إذن على شيئين . أ - لما كان الله فعالاً ، وكان لا يشبه شيئاً من خلقه وجب ألا يكون أحد فعالاً غيره . ب - ففي اضافة الفعل إلى الانسان ، لا نقول مات زيد بل أماته الله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٩ ؛ يقول جهنم : لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، هو الفاعل ، وأن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله . خلق الله للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به متلوناً ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٢ ؛ وعند جهنم أيضاً يخلق الله الأفعال في الانسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وازدهرت الأرض وأنبتت . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر . وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبراً ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ ؛ وعند جهنم لا فعل ولا عمل لأحد غير الله وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين مستطيعين لما وصفنا به ، الفرق ص ٢١١ ؛ ذهبت الجبرية إلى نفي القدرة وإلى أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له فهو على سبيل التوسع والتجاوز في الاخلاق والحركات الاختيارية والارادية بمثابة الرعدة والرعدة ، الارشاد ص ٢١٥ .

أو كسب بل يكون مضطراً الى أفعاله ، وهذه هي الجبرية الخالصة (١٢٩) .

وقد يثبت الجبر باثبات الصفات ونتيجة له خاصة صفتي العلم والقدرة ، العلم الشامل والارادة المطلقة . لا يحدث شيء في العالم إلا مقدراً من قبل في علم المؤله وسبق ارادته . اثبات الصفات للذات المشخصة يثبتها أفعالاً في العالم . وإن من حق الذات المشخص المؤله أن تكون له الأولوية على ما عداه من ذوات وأفعال . والحقيقة أن اثبات الجبر نتيجة لاثبات الصفات انما ينتج عن موقف مغترب من العالم وتقوى مزيفة تنم عن عجز وخنوع واستسلام ورضى ، والقناعة بالوهم باسم التقوى والايمان والمزايدة العاجزة فيه . فيتم ايشار أفعال التأليه على أفعال الانسان . ومن أجل التخفي وراء عواطف التأليه ومن تحت قناع الايمان تتم التضحية بأفعال الانسان فلا يكون للانسان قدرة أو استطاعة أو تأثير (١٣٠) . وقد

(١٢٩) يقول جهم : الأفعال مخلوقة لله فينا ، لا تعلق لنا بها أصلاً لا اكتساباً ولا احداثاً دائئاً نحن كالظروف لها ، شرح الأصول ص ٣٢٤ ، ص ٣٦٣ ؛ الانسان مجبر على أفعاله ولا استطاعة له أصلاً ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ؛ العباد في الدنيا مضطرون إلى ما يكون منهم ، العباد غير مكتسبين ولا قادرين على اكسابهم ، الفرق ص ٣٣٨ ؛ العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم ، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة ، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوايض في اضطرابها ، الأصول ص ١٣٤ ؛ قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وأنكر الاستطاعات ، الفرق ص ٢١١ ؛ من زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس بفاعل ولا مكتسب فهو جبري ، الفرق ص ٣٣٩ ؛ ولديه أن العبد ليس قادراً البتة اعتقادات ص ٦٨ ؛ وهذه هي الجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ ؛ فالانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(١٣٠) هذا هو موقف جمهور الأشاعرة إذ يقول الأشعري : نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لأنفسنا اللمع ص ٩١ ؛ أجمع المسلمون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأخبرنا أنا لا نشاء شيئاً إلا وقد شاء الله أن نشاء . . . لا يستطيع أحد أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، مقالات حـ ١ ص ٣٢٠ ؛ الله مريد لكل شيء ويجوز أن يُراد ، اللمع ص ٥٧ - ٥٨ ؛ وقد أصبح هذا هو ايمان أهل السنة جميعاً ألا يحدث شيء في العالم إلا بارادته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله ، =

تم التركيز على ذلك في العقائد المتأخرة خاصة نفى تأثير الانسان ونفي قوانين الطبيعة المستقلة اثباتاً للصفات خاصة القدرة والارادة تأكيداً لأوضاع العصر وقوى القهر وسلباً لقوى الانسان وهدماً لقوانين الطبيعة^(١٣١) . والسؤال للمتكلم المتقدم والمتأخر عمن يدافع ؟ عن الله أم عن الانسان ؟ من الذي تُهدد حرите وأفعاله الله أم الانسان ؟ وقد بلغت المزايدة أن جعل الله مريداً لكل شيء كما أنه مريد لذاته ومراد من غيره . وهل الله موضوع ؟ هل الله موضوع لارادة الانسان ومتعلق بها ؟ وهكذا يُسلب من الانسان أخص خصائصه وهو خلق الأفعال ومسؤوليته عنها

المحصل ص ١٤٠ ؛ مقدر لجميع الأفعال ، لا يكون حادث إلا بإرادته ، ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، الانصاف ص ٢٨ ؛ خالق أفعال العباد هو الله السائل ص ٣٧٤ ؛ أفعال العباد وكلها واقعة بقدر الله مخلوقة له ، المطالع ص ١٨٩ ؛ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وقدرها ، الموافق ص ٣١١ ؛ في أن الله مريد لجميع الكائنات المعالم ص ٧٢ - ٩٠ ؛ قال الشيخ أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله ؛ أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايان والكفر وأنه لا موجب للكل ومبدعه ولأنه علم عن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلاً فلا تتعلق الارادة به ، الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ في أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها ؛ في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ، الموافق ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ إرادة الله وتعلقها بكل كائن حي ، التحقيق ص ١٢٥ - ١٢٦ ؛

(١٣١) والفعل في التأثير ليس إلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة
ومن يقل بالقوة المودعة
حياته وقدره ارادة
وإن لم يكن لعبده قد أمرا
كلامه والسمع والأبصار
وقدره وارادة تعلقاً
وكل شيء كائن ارادة
فالقصد غير الأمر فاطرح المرا
فهو الاله الفاعل المختار،
بالممكنات كلها أخي التقى
الخريدة ص ٢٣ - ٢٧
ايجاداً اعدماً لزرقه الفنا
موقف لمن أراد أن يصل
ومنجز لمن أراد وعده
الجوهرة ص ١١ - ١٢

بدون ثمن إلا إثبات عواطف التأليه والتأكيد على الاجلال والتعظيم تعبيراً عن انتصار جماعة السلطة وتحديثها بلغة المنتصر ، لغة السيطرة والقوة والعظمة والجلال . وما الحكمة في جعل الانسان غير خالق لأفعاله إلا الرغبة في السيطرة عليه واملاء ارادة خارجية عنه (١٣٢) . وكثيراً مما يقال تحصيل حاصل . فمن منا لا يقول بذلك اعترافاً بالحق النظري ؟ ولكن يُستعمل أحياناً للارهاب ومنعاً للاعتراض وطلباً للتسليم وتفريغاً للثورة وقضاء على التمرد .

وكما ينشأ الجبر بنفي الصفات في التوحيد ثم نقل القانون الى الانسان بالمماثلة ونفي الحرية باعتبارها صفة للانسان أو بإثبات الصفات خاصة العلم والقدرة والارادة على نحو مطلق بحيث لا يحدث في العالم شيء بما في ذلك أفعال الانسان خارجها دون علم أو بتدبير وتدخل منها ينشأ الجبر أيضاً من التأليه ، تأليه الانسان أو تأليه الامام . فإذا ما تحول الامام الى اله وجبت له الطاعة المطلقة لأنه يعلم كل شيء ويقدر كل شيء ، ويطلع على خصائص العباد ويقرر أعمال الناس . وفي أساطير الخلق في التأليه يقرر الامام المؤله أفعال العباد من قبل ويقوم المؤله بالوظائف الالهية في خلق كل شيء وتقديره مسبقاً (١٣٣) . وكما ينشأ الجبر من

(١٣٢) يقول الباقلاني ان الله أخبر أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أخبر أنه خالق لصورتنا وذواتنا على العموم ، الانصاف ص ١٤٥ ، ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة إجماعاً وأن اختلافنا في خالقها . وهو قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق . فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره إلا كلامه والمخاطب لا يدخله تحت الخطاب ، الانصاف ص ١٤٥ ؛ لا يكون من العباد شيء إلا وهو خلق الله ومراد له ؛ لا يجوز أن يخلق أحد غيره ، ولا يكون في ملكه إلا ما أَرَادَهُ ، الانصاف ص ١٤٣ . ويقول الجويني : اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ، ولا مخترع إلا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما تفرد الرب بالاعتداد عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر ، فالله قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه ، الارشاد ص ١٨٧ .

(١٣٣) في أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد لما أراد الله خلق العالم تكلم باسمه الأعظم فطار فوق على رأسه تاج ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفه فغضب من المعاصي ففرق فاجتمع من بحره عرقان أحدهما مالح والآخر عذب ، المالح مظلّم والعذب نير ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧٢ . الفرق ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ؛ الملل ج ٢ ، ص ١٢٠ - ١٢١ ؛ وعند بيان بن سميعان يعلم

التأليه في التوحيد ينشأ أيضاً عن التشبيه . فاعتبار المؤله جسماً أي طبيعة يجعله هو المسيطر على أفعال العباد باعتبارها أحد مظاهر الطبيعة^(١٣٤) . ويظهر الجبر أيضاً حتى عند الامامية المعتدلة فما دام الامام قد أعطى أكثر مما يعطي أي انسان فإنه تكون له السيطرة على أفعال الآخرين^(١٣٥) . وكما يكون الاضطهاد سبباً في التأليه فإنه يكون سبباً للجبر . ولكن قد يظهر الجبر في صورة تحرر ضروري . فالمجتمع المضطهد يبغي التحرر ورفع الظلم فيؤمن بالنصر الضروري وبالتحرر الواجب وبالخلاص كحتمية تاريخية . فهو جبر تاريخي مماثل لتحرر جبري . ولكن هذا التحرر سرعان ما يتحول الى جبر لأنه يتم عن طريق الولاء المطلق والطاعة غير المشروطة للامام المؤله . فالشيعية على اختلاف أصنافها غالبية أو متوسطة أو معتدلة من أنصار التأليه أو التجسيم أو التشبيه تثبت القدرة وتنفي أن يكون فعل الايمان فعل حر بارادة الانسان فأفعال الجوارح وأفعال القلوب كلاهما من تقدير المؤله المعبود^(١٣٦) . وتصبح أفعال الشعور الداخلية أفعالاً مجبرة إذ تحولت الى عمليات كونية وليست أفعالاً فردية وكأن حتمية قوانين الأفلاك ومساراتها شاملة لأفعال البشر واختيارات الأفراد .

وقد ينشأ القول بالجبر في صورة القول بالقدر واثبات علم الله الشامل وإرادته المطلقة على أفعال العباد ، أفعال الجوارح وأفعال القلوب من التعصب

علي الغيب ويعلم ما في الغد ، وما تشتمل عليه الأرحام من الأولاد ، وما يغيب عن الناس في بيوتهم . والأئمة يعلمون ذلك كما علم على ، الرد ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(١٣٤) هذا هو موقف الاسماعيلية وأهل قم إحدى فرق الامامية ، وكلها تقول بالجبر والتشبيه ، الرد ص ٣٢ ؛ وعند هشام بن الحكم أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ ؛ الفرق ص ٦٧ ؛ وعند هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق الحركات هي أفعال الخلق لأن الله أمرهم بالفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٣٦ ؛ وعند شيطان الطاق لا يكون الفعل إلا أن يشكر الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٢ .

(١٣٥) يقول فريق من الزيدية ان أعمال العباد مخلوقة لله خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن فهي محدثة له وبخترعة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٩ .

(١٣٦) تقول الشيعة في القدر إن الكافر كفر لعله وبسبب من قبل الله الجاه إلى الكفر بل الجاه إلى كفره واضطراره إليه وأدخله فيه وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية ، الانتصار ص ٦ .

للايمان ورفض كل حاجة عقلية فيه . وينتج عن ذلك أن القرار المتخذ أو الفعل المتحقق لا يكون فقط قراراً أو فعلاً ناتجاً عن أعمال الفكر أو شحذ الارادة بل هو قرار أو فعل صادر عن علم أعظم واردة أشمل . وهنا يلتقي الضدان الجبر عن طريق الاستسلام المؤقت لحين ظهور الامام والجبر عن طريق الثورة والتمرد الفوري وحاجة الامام رأياً برأى . يلتقي السر والعلن ، الخفاء والظهور^(١٣٧) . والحقيقة أن الجبر هذه المرة مجرد لغة واصطلاح ووسيلة تعبير وطريقة في الحديث ولا يفيد تصوراً أو عقيدة كما هو الحال في الدوافع السابقة . كما أنه تعبير عن تقوى حقيقية وطهارة دينية واخلاص وليس عن تقوى زائفة أو مزايدة في الايمان . وظيفته استدعاء الارادة الالهية على الاعداء وبأن الله قاهر الظلم ومنصب العدل وثقة بالنصر . وهو أقرب الى اجماع الأمة كما يتضح ذلك في الدين الشعبي إذ أن الجبر بهذا المعنى هو العقيدة السائدة عند الجمهور والتصور الشائع والغالب على ايمان العوام دون جهاد مواز أو عمل مقارن . ومن ثم يضر أكثر مما ينفع ويؤدي في النهاية الى التواكل والسلبية واللامبالاة . وقد يكون مقروناً بالعمل عند بعض الخواص بناء على الحتمية التاريخية .

لذلك قد ينشأ الجبر من الطرف المقابل للتعصب من الاعتقاد أي من اللامبالاة عن اصدار أي حكم على الايمان أو على العمل . ولماذا الحكم وقد تم كل شيء ، ولا يمكن تغيير ما

(١٣٧) هذا هو موقف بعض الخوارج إذ يقول الكثير منهم أن أعمال العباد مخلوقة والله لم يزل مريداً لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ، وهو مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأنه على حب ذلك بل انه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ؛ وعند الاباضية الله خالق أفعال العباد ، الفرق ص ١٠٥ ؛ وعند المجهولية أفعال العباد مخلوقة لله وأثبتت القدر ، الملل ج ٢ ، ص ٥٢ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ؛ وعند الشيعية أن أحداً لا يستطيع أن يعمل إلا ما شاء الله وأن أعمال العباد مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ؛ وعند الخازمية الله خالق أعمال العباد ولا يكون في سلطانه إلا ما يشاء ، الملل ج ٢ ، ص ٤٧ - ٤٨ ؛ لا خالق إلا الله ، ولا يكون إلا ما شاء الله ، الفرق ص ١٩٤ ؛ ويدل على صحة ذلك إجماع المسلمين وأنهم يقولون لا خالق إلا الله وأنه لا رازق إلا الله ولا محمي ولا ممت إلا الله ، وبالتالي فلا يكون الخلق من غيره وأثبتوه خالقاً . كما أثبتت الخلفية القدر ، مقالات ج - ١ ، ص ١٦٥ ؛ وأضافوا القدر بخيره وشره إلى الله ، الملل ج ٢ ، ص ٤٥ ؛ وقالت الشيعانية بالجبر ، ووافقوا جهماً فيه وفي نفي القدرة الحادثة ، الملل ج ٢ ، ص ٥٠ .

وقع ، وليس أمام الإنسان إلا إرجاء الحكم إلى حين ؟ وما دامت المراجعة قد غابت والمساءلة قد انعدمت ففيم المسؤولية ولماذا الحرية ؟ وفيم خلق الإنسان لأفعاله ما دام كل شيء مؤجلاً إلى يوم الحساب (١٣٨) ؟ وهو الوجه الآخر للجبر في الدين الشعبي عند العوام في حالات السكينة والهدوء باستثناء فورات الغضب وحركات التمرد والعصيان والانتفاضات الشعبية . الجبر هنا عقيدة السلطة تعززها للسيطرة على الجماهير ، وعقيدة الجماهير تعبر بها عن عجزها وتؤجل بها صراعها مع السلطة ، وتزيح بها المسؤولية عن كاهلها ، وتلقيها على غيرها دون انتظار للمخلص .

ب - عقائد الجبر . ويتضمن الجبر عدة عقائد في مقدمتها القضاء والقدر ثم خلق الله للخير والشر ثم الاشقاء والاسعاد ، ثم التوفيق والخذلان . وإذا كانت عقيدة القضاء والقدر ضمن خلق الأفعال فإن باقي العقائد على حافتي خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين . وقد ارتبطت العقيدة الأم وهو الجبر برأس عقائده وهو الايمان بالقضاء والقدر حتى أصبحت العقيدتان ، الأصلية والفرعية متلازمتين . فالقول بالجبر هو اثبات للقضاء والقدر واثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر (١٣٩) . وأصبح كل نافع للقدر قَدْرِي مع أن المثبت له هو أولى بالتسمية (١٤٠) .

(١٣٨) هذا هو موقف بعض المرجئة إذ قال صنف منهم بالجبر في الأعمال، الفرق ص ٢٠٢ ؛ ومالوا إلى قول فهم في الأعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة ، الفرق ص ٢٥ ؛ ومنهم الحسين بن النجار ويثبتون القدر ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ؛ وعندهم أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ولا يكون في ملك الله إلا ما يريد ، والله لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته ، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٥ ؛ والنجارية كلهم يوافقون الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة ، اعتقادات ص ٦٨ .

(١٣٩) الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل . المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره ، المعالم ص ٧٢ - ٩٠ ؛ خاتمة في القضاء والقدر ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

(١٤٠) من هم القدرية؟ هل هم الذين يثبتون القدر الله مثل الأشاعرة أم الذين ينكرونه مثل المعتزلة؟ هل هم الذين ينفون القدر عن الإنسان مثل الأشاعرة أم الذين يثبتونه مثل المعتزلة؟ في الحقيقة أن التسمية أولى بالأشاعرة منها بالمعتزلة أي بالمتبئين للقدر لا بالنافين له وهو رأي المعتزلة في—

١ - القضاء والقدر . وتعني عقيدة القضاء والقدر أن كل ما يحدث في العالم مكتوب من قبل ومسطر على صفحة الكون . يحدث بالضرورة بصرف النظر عن ارادة الانسان . والفعل الانساني ما هو إلا مُنفذ له بالضرورة . ولا تقلل التفرقة بين الوصف والحكم شيئاً من الجبر ، فالوصف علم ، والعلم الالهي كامل ، ومن كمال العلم وقوعه كمعلوم وإلا كان علماً انسانياً خالصاً تكون فيه الفجوة بين العلم والواقع حادثة . لا يهم إذن إذا كان المكتوب وصفاً أو حكماً فالحكم وصف والوصف حكم ، والعلوم الوصفية علوم حكمية . « واللوح المحفوظ » صورة فنية للتدوين والتسجيل والعلم المحفوظ دون جهل أو نسيان وإلا كان أمراً سمعياً خالصاً يدخل في السمعيات ويخرج عن العقلية طبقاً لبناء العلم ، وخلق الأفعال والحسن والقبح العقليين أي موضوعي العدل مع التوحيد من العقلية (١٤١) .

== التسمية ومن هو أحق بها ولكن الأشاعرة يلصقونها بالمعتزلة كاتهام لأن النفي والرفض بطبيعته اتهام . يقول الأشعري « زعمت القدرية أنا (الأشاعرة) نستحق اسم القدر لأننا نقول أن الله قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدراً دون من لم يشته . فيقال لهم القدر هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه وأنه يقدر أفعال دون خالقه وكذلك هو في اللغة . . فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعّلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية ولم تكن نحن قدرية لأننا لا نضيف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا ولم نقل إننا نقدرها دونها وقلنا انها تقدر لنا . ويقال لهم إذ كان من أثبت التقدير لله قدراً فيلزمكم إذا زعتم أن الله قدر السموات والأرض وقدر الطاعات أن تكونوا قدرية . الابانة ص ٥٤ . ويقول أيضاً «نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لأنفسنا فمن أثبت القدر لله وزعم أن أفعال العبد مقدرة لربه لا يكون قدراً » ، اللمع ص ٩٤ ؛ « وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فأنبتوا لأنفسهم الغنى عن الله . ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ، الابانة ص ٧ ؛ وقد أبرز علم الكلام المتأخر القضية نفسها . فالقدرية تنفي القدرة وتزعم أن الله لم يقدر الأمور أزلاً وتقول الأمر أنف أي يستأنفه الله علماً حال وقوعه ولقبوا بالقدرة لخوضهم في القدر حيث بالغوا في نفيه . ولا يقال مثبت القدر أحق أن يُنسب إليه لأنه كما يصح نسبه إلى مثبت يصح إلى نافي إذا بالغ في نفيه وهؤلاء انقضوا قبل الامام الشافعي . وأما القدرية التي تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع علم الله بها قدرتيان : أ - تنكر سبق علم بالأشياء قبل وقوعها وتبالغ في نفي القدر . ب - تنسب أفعال العباد إلى قدرهم ، التحفة ص ١٥ ؛ الأمير ص ١٠٤ .

(١٤١) عند أبي حنيفة الله هو الذي قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره . وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم ، الفقه ==

والقضاء والقدر متلازمان. ، الأول هو الأساس والثاني هو البناء . الأول هو
الخطوة والثاني تحقيقها . الأول هو الممكنات (اللوح) والثاني التحقيقات في
الأعيان . الأول هو الاجال والثاني هو التفصيل . وهو ما يقابل عند الانسان علاقة
النظر بالعمل أو العام بالخاص أو الكل بالجزء أو الممكن بالواقع أي أنها علاقة
انسانية صرفة تكشف عن بنية الفعل الانساني^(١٤٢) . وإذا كانت عقيدة قال بها جميع
الأنبياء فقد كان ذلك طبيعياً في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس
البشري حتى يستقل عقل الانسان وارادته أمام نظام الطبيعة الثابت^(١٤٣) .

وقد تخف حدة الالزام والجبر في المعنى ويصبح القضاء والقدر مجرد اعلام
واخبار وتبيين وبيان . فهو يشير الى النظر لا إلى العمل وإلى العلم لا إلى الارادة ،

== ص ١٨٥ ؛ وعند الأشعري كما أراد الله وعلم أراد من العباد ما علم ، وأمر القلم حتى كتب في
اللوحة المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ويتبدل ، الملل جـ ١ ، ص
١٤٤ ويقول الباقلاني : نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره الاطلاق بمعنى أنه لا يُعترض على
حكمه السابق وإرادته الأزلية ، ولا يتقدم بين يديه الاعتراض بل تسلم بما اراده فينا وفي غيرنا
ولا نعترض بما يفعل فيقول : نحن نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه كما أخبرنا به ومدحنا على
فعله ووعد عليه الثواب فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع اخواننا المسلمين ، الانصاف ص ١٦٦
- ١٦٧ ؛ وفي العقائد المتأخرة قيل شعراً :

وواجبنا إيماننا بالقدر	وبالقضاء كما جاء في الخبر
وكل أمر بالقضاء والقدر	وكل مقدورنا فما لنا من مفر
فكن له مسلماً كي تسلم	واتبع سبيل الناسكين العلماء

الجوهرة جـ ٢ ، ص ١٥ - ١٧
الخريدة ص ٧٦ - ٧٧

فوجب الرضا بالقضاء والقدر الموعود بالخبراء
الوسيلة ص ٤٤

(١٤٢) القضاء والقدر متلازمان أحدهما بمنزلة الأساس والآخر بمنزلة البناء . القضاء هو وجود الممكنات
في اللوح مجملة على سبيل الابداع والثاني وجودها في منزلة الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة
واحداً بعد واحد ، الدر ص ١٤٨ .

(١٤٣) اشتهر من أكثر أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد . وأمره ظاهر
عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها ، الدر ص ١٤٩ .

والى نظام الكون لا إلى حرية الانسان . فالقضاء هنا معناه الحكم أو الأمر أو الخبر وليس الاجبار والاقهار والتأثير . قد يكون معناه الترتيب والنظام أي ارتباط سلسلة الحوادث فيما بينها بالعلة والمعلول وهي الحتمية الطبيعية أساس العلم وليس جبر الأفعال أساس المسؤولية الخلقية . هناك الخلق والتقدير على مستوى الكون والطبيعة ولكن هناك أيضاً حرية تامة وخلق انساني في الطبيعة وتغير لا شكها وصورها ومسارها خاصة فيما يتعلق بالنظم الاجتماعية . التبيين والاعلام مجرد كشف العلم . وهذا لا يُعرف مسبقاً . فالعلم بعدي إلا من خطة انسانية يضعها الانسان لينفذها ويعد لها ثم ينفذها بالفعل فتكون قبلية بعدية ، استنباطية استقرائية معاً مثل الوحي بدليل النسخ وتطور النبوة . وقد يكون الالتزام نفسه الزاماً داخلياً باطنياً صرفاً أو إلزاماً عقلياً مبدئياً أو إلزاماً اخلاقياً وليس بالضرورة إلزاماً خارجياً ، وهو ما يعرف الآن بلغتنا المعاصرة باسم « الجبر الذاتي »^(١٤٤) .

وكما أن القول بالجبر كان نتيجة طبيعية لاثبات الصفات فإن عقيدة القضاء والقدر نتيجة طبيعية لاثبات الارادة والقدرة كصفتين لله . فالله مريد لجميع الكائنات وقادر على كل شيء . ويصل الأمر الى اعتبار القضاء والقدر صفاته في

(١٤٤) فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير . وقد يكون بمعنى الالتزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي . وقد يراد بها التبيين والاعلام . وقد أجاب الأشعري على سؤال : هل قضى الله المعاصي وقدرها بنعم ، خلقها بأن كتبها وأخبر عن كونها ، كما أجاب على سؤال أفقضاء الله حق بأنه قضاء الله الذي هو خلق ما هو موجود كالكفر والمعاصي لأن الخلق منه حق ومنه باطل . وأما القضاء الذي هو أمر والقضاء الذي هو إعلام واخبار وكتاب فحق لأنه غير المقضي . اللمع ص ٨١ ؛ ويقول ابن حزم ان بعض الناس ذهبوا لكثرة استعمال المسلمين هاتين اللفظتين (القضاء والقدر) إلى أن ظنوا فيها معنى الاكراه والاجبار وليس كما ظنوا وإنما معنى القضاء في لغة العرب التي خاطبنا بها الله ورسوله بها نتخاطب ونتفاهم مرادنا أنه الحكم فقط أو الأمر أو الخبر ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣٩ ؛ ومعنى القضاء في اللغة العربية الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣٩ ؛ ومعنى القضاء والقدر حكم الله في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤٠ ؛ ويتساءل الباقلاني ؛ على كم وجه ينقسم القضاء ؟ ويجيب خمسة أقسام . أ - قضاء يكون بمعنى الخلق . ب - التسليط . ج - الاخبار والاعلام . د - الأمر . هـ - الحكم والالزام ، الانصاف ص ١٦٥ - ١٦٦ .

الأزل^(١٤٥) . ويقوى إذا كانا من صفات الذات وتنفخ الحدة إذا كانا من صفات الفعل . فصفات الذات أقوى لأنها ترتبط بالأزل وصفات الفعل أقل لأنها أقرب الى الحدوث . وقد تنشأ حلول متوسطة فيكون القضاء قديماً والقدر حادثاً وهو أقرب الى العقل، وصلة القضاء بالقدر كصلة بين العام والخاص، أو يكون القضاء حادثاً والقدر قديماً وهو ما يعارض طبيعة الصلة بين الكل والجزء ، وبين الممكن والواقع^(١٤٦) .

وفي العقائد المتأخرة ضاع موضوع خلق الأفعال كلية في التوحيد ثم أصبح معنى التوحيد المعبر عنه في «لا إله إلا الله» هو الايمان بالقضاء والقدر الذي أصبح هو الموضوع البديل لخلق الأفعال وللتوحيد على السواء . ثم

(١٤٥) في أن الله مريد لجميع الكائنات ، المعالم ص ٧٢ - ٩٠ ؛ المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ القضاء والقدر والمشئنة صفاته في الأزل بلا كيف ، الفقه ص ١٨٥ ؛ وعند الأشعرى إرادة الله واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرات من أفعاله الخاصة وأفعال عبادته من حيث أنها مخلوقة لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ ؛ قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرته إيجادها إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاتها وأحكامها (الجرجاني) الدر ص ١٤٨ - ١٤٩ ؛ إرادة الله وتعلقها بكل كائن حي ، التحقيق ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(١٤٦) الحل الأول للأشاعرة والثاني للماتريدية . فقد اختلفت الأشاعرة والماتريدية في القضاء والقدر . فالقدر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص فيرجع إلى صفة فعل وعند الماتريدية تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر أي علمه أزلاً صفات المخلوقات فيرجع إلى صفة العلم وهي من صفات الذات . والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من صفات الذات وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الأحكام والاتقان فهو صفة فعل . فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة على عكس الماتريدية ، التحفة ص ١٦ - ١٧ ؛ الاتحاف ص ١٠٣ ؛ ولما كانت الماتريدية تراجعاً عن الأشاعرة واقترباً من الاعتزال تحت تأثير الحنفية في الفقه فإن هذا الاقتراب لم يظهر إلا في رد القضاء إلى صفة العلم وليس إلى صفة الإرادة كما هو الحال عند الأشاعرة . وظهر تشدد الماتريدية في اعتبار القدر صفة أزل مما يدل على سيادة عقيدة القضاء والقدر في الدين الشعبي خارج النسق الماتريدي العام . ويقول شارح أبي حنيفة يجب الرضا بالقضاء والقدر وهو تعيين كل مخلوق بمرتبه التي توجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من مكان وزمان وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب ، شرح الفقه ص ١٣ .

اقترب من التصوف وتوحد به وأصبح الموحد حقاً هو الصوفي الذي يؤمن بالقضاء والقدر . لم يصبح الايمان بالقضاء والقدر فقط احدى عقائد الجبر وأحد الحلول للفعل الانساني بل أصبح ايماناً أعمى مكتفياً بذاته وانتهى موضوع الأفعال الأول . وبالتالي أصبحت شهادة « لا اله إلا الله » وهي شعار الرفض والتحرر المعبر عن فعليّ النفي والاثبات شعار الايمان بالقضاء والقدر طبقاً لعقيدة الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . وبالتالي أصبحت عقيدة القضاء والقدر هي كل التوحيد والعدل (١٤٧) .

والعجيب أنه حتى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة تثبت القضاء والقدر وتكفر كل من لا يؤمن به . بل ان القضاء والقدر يحطان على الانسان بسلطة النصوص دون أي عرض عقلي أو تحليل لسلوك الانسان . ثم يتحد القضاء والقدر مع الصبر عند الصوفية ويتم الاصلاح عن طريق الصبر على أقدار الله . بل ان كل من لم يسع الى الأقدار سعت هي اليه . وكل من سعى الى الأقدار ، لم تسع هي إليه وكأن الانسان وجود من أجل قدره . فالحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الانسان . وإذا سعى الانسان باختياره الحر وادراكه العقلي وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتم أي فعل ولم يتحقق شيء (١٤٨) .

(١٤٧) عقيدة الاستغناء والافتقار موجودة من قبل عند الأشعري إذ يقول « إنا (الأشاعرة) نلجئ أمورنا إلى الله ، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه » ، الابانة ص ٩ . وأما الايمان بالقدر فيدخل فيه قولنا « لا إله إلا الله » أعني في جزء الافتقار لأن القدر مجموع أمور ثلاثة القدرة والارادة والعلم ، الجامع ص ٢٧ ؛ وقد قيل شعراً .

وذي العقائد التي تقررت	في لازم الشهاداتين اندرجت
إذ لازم الكلية الشريعة	غناء قل وحاجة الخليفة
فيوجب استغنائه لنفسية	سلبية واستثن وحدانية

الوسيلة ٣٤ - ٣٥

(١٤٨) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب إذ يقول : اعتماداً على ابن القيم يظن الجاهلون أن ما أصابه لم يكن بقدر الله وحكمته وأنكر أن يكون ما جرى بقضائه وقدره أو أنكر أن يكون قدره لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد، الكتاب ص ١٥٦ - ١٥٧ ؛ ثم يستنبط محمد بن عبد الوهاب من الايمان بالقضاء والقدر عدة مسائل منها : أ - فرض الايمان بالقضاء والقدر . ب - بيان كيفية —

ولكن بعض الحركات الاصلاحية الأخرى أعادت النظر في عقيدة القضاء والقدر والفرقة بينها وبين مذهب الجبرية وإعادة تفسير القضاء والقدر على أنه جبر ذاتي لا ينفي الفعل بل يبعث على الاقدام ويمنع من الاحجام والتردد فالاعتقاد بالقضاء له أساس وجداني ويقوم على العلة والمعلول والايان بالأسباب ، يبعث على شجاعة الأفراد ضد التوكل والبطالة والكسل وله سند من التاريخ إذ به تقدمت الأمم ونهضت الشعوب وكأنه ضمن قوانين التاريخ وسنن الأمم في الكون^(١٤٩) . وقد لاحظ بعض المحدثين في العقائد المتأخرة ذلك أيضاً وحاولوا التوفيق بين عقيدة القضاء والقدر والدعوة الى العمل^(١٥٠) . كما حاولت حركة اصلاحية ثالثة النهي عن الخوض في القدر والتأكيد على أن علم الله بعمل الانسان الاختياري ليس ملزماً وبالتالي الانتقال خطوة من الأشعرية الى الاعتزال^(١٥١) . كما حاولت حركة

الايان به . جـ - احباط عمل من لم يؤمن به . د - الاخبار بأن أحداً لا يجد طعم الايمان حتى يؤمن به . هـ - جرى بالمقادير في تلك الساعة الى قيام الساعة . و - براءة الرسول محمد عن لم يؤمن به ، الكتاب ص ١٦ ؛ ويقول أيضاً : والصبر على أقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ ؛ الايمان بالقدر لحصولها لمن لم يسمع ومنعها عن سعي ، الكتاب ص ١٢ ؛ من الايمان الصبر على أقدار الله ، شدة الوعيد فيمن ضرب الحدود وشنق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية . علامة ارادة الله بعبد للخير ، ارادة الله بالشر ، علامة حب الله للعبد تحريم السخط ، ثواب الرضا بالبلاء ، الكتاب ص ١١٠ - ١١٣ ؛ الايمان بالقدر لحصولها لمن لم يسع لها ومنعها عن سعي ، الايمان بالله ، والصبر على اقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ - ١٥٦ ؛ باب ما جاء في منكري القدر ، الكتاب ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(١٤٩) هذه هي محاولة الافغاني في « الرد على الدهريين » وفي « رسالة في القضاء والقدر » فالاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد إليه الفطرة وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان . . . التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل ؛ الأعمال الكاملة ص ١٨١ - ١١٨ .

(١٥٠) « ولا تغتروا بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشياطين حتى كانوا بأقوالهم هذه وزخرفتها أن يهدموا أسس الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية وأن يحملوا الناس على ترك الأعمال الصالحة والاقبال على المعاصي اعتماداً على تلك الشبهات الشيطانية الواهية » القول ص ٣٧ - ٣٨ .

(١٥١) هذه محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » إذ يقول « سر القدر النهي عنه حقيقة » التوحيد ورد الشرك ؛ علم الله بعمل العبد الاختياري ليس ملزماً ، الرسالة ص ٥٩ - ٦٥ .

اصلاحية رابعة نفى العقيدة كلية على نحو شعري خالص دون نقد للعقيدة وتفنيد لحججها وبيان لمخاطرها وكشف عن أخطائها^(١٥٢) . وكأنه يصعب الدعوة الى العمل والحرية وعقيدة القضاء والقدر ما زالت راسخة في التراث ، واحدى مكونات الدين الشعبي وموجهاً لسلوك الجماهير .

ومن العقيدة الأم ، القضاء والقدر ، تنبع عدة عقائد أخرى في مقدمتها مسؤولية الله عن الخير والشر والحسن والقبح وكل ما يحدث في العالم من نفع أو ضرر للانسان لما كان الله خالق كل شيء ، والخير والشر والحسن والقبح والنفع والضرر أشياء مخلوقة . وإذا كان من المعقول أن يصدر الخير عن الخير فكيف يصدر الشر عن الخير ؟ وأين مسؤولية الانسان في الاختيار وفي التمييز بين الحسن والقبح ؟ يثبت القضاء والقدر إذن بخيره وشره دون حتى التساؤل كيف يكون المؤله المعظم خالقاً للشر وبالتالي يضيع التنزيه في زحمة اثبات خلق الله الشامل لكل شيء^(١٥٣) . وقد ظهر ذلك بوضوح عند الفلاسفة في قولهم بالقضاء والقدر على

(١٥٢) هذه محاولة محمد اقبال اذ يقول شعراً :

وبالقرآن قد ملكوا الثريا	من القرآن قد تركوا المساعي
وكان زمامهم قدراً خفياً	إلى التقدير ردوا كل سعي
فما كرهوه صار لهم رضياً	تبدلت الضمائر في اسار
ضرب الكلم ص ٩	ذلك الظالم سمى
اختياراً فيه جبراً	
ضرب الكلم ص ٣١	

ويقول أيضاً :

النبات مشوق لرحب الفضاء	على كل غصن تبين أن
جنون النشوء به والنماء	فما قر في ظلمة الترب حب
فما ذاك معنى الرضا بالقضاء	فلا تبغ في فطرة ترك سعي
وما ضاق ملك الإله فسيحوا	لأهل النماء فضاء فسيح
ضرب الكلم ص ٣٥	

(١٥٣) عند أبي حنيفة المقدس خيره وشره من الله ، الفقه ص ١٨٤ ؛ وعند الأشعري أن الله أراد جميع أفعال العباد خيراً وشرها ، نفعها وضررها ، الخير والشر بقضاء الله وقدره . ونحن (الأشاعرة) نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره ، حلوه وممره ، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن يصيبنا وأن ما

مستوى الكون . فالنظام في الوجود أو في العالم متوجه إلى الخير لأنه صادر عن الخير ، وتلك هي العناية الأزلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلاً في القضاء الالهي دخولاً بالذات لا بالعرض . ولما كان الله هو العالم عند الفلاسفة أصبحت مسؤولية الله عن الشر عند الأشاعرة مسؤولية الكون عنه . والشر المطلق لا وجود له وكذلك الشر بالذات لا وجود له إلا في اللفظ أو الذهن وليس في الوجود . وهو داخل في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات . والخير المطلق فهو في الطباع والخلق . أما الخير الممزوج بالشر ، فالتساوي بينهما لا وجود له ، وغلبة الشر على الخير أيضاً لا وجود لها . والموجود فقط هو الخير الغالب ، وهورنة تفاؤل تجعل الفطرة خيرة بطبعها وتنكر وجود الشر الوجودي ، فالشر بالذات هو العدم^(١٥٤) . أما الجهل والعجز والتشويه والوجع والألم والمرض والظلم والسرقة فكلها مظاهر نقص أي أوضاع اجتماعية يمكن تغييرها ، أعراض طارئة وليست جواهر ثابتة .

٢ - الإشفاء والإسعاد . وتنتج عن القضاء والقدر عقيدة أخرى تماثله قوة وانتشاراً

== أصابنا لم يكن ليخطئنا وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله ، الإبانة ص ٩ ؛ وعند أهل السنة لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله ، الأشياء تكون بمشيئة الله . ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون ، مقالات جـ ١ ص ٣٢٠ ؛ ومن عقائدهم الإيمان بالقدر خيره وشره من الله ، التنبيه ص ١٥ - ١٦ ؛ وعند أهل السلف القدر خيره وشره من الله ، الملل ص ٢ ص ٧١ ؛ وقد استمر ذلك في العقائد المتأخرة حتى أصبحت ركناً من أركان الإيمان . فأركان الإيمان ستة . . . والإيمان بالقدر ، الجامع ص ٢ ؛ وأما الإيمان بالقدر فمجموع أمور ثلاثة قدرة وإرادة وعلم . فالواجب علينا أن نعتقد أن كل ما أصابنا من خير وشر ونفع وضر وحلو ومر كله من عند الله أوقعه علينا بقدرته وإرادته وسبق علمه قبل وقوعه ، الجامع ص ٢١ - ٢٢ وقد قيل شعراً :

فهو تعالى خالق كل عمل خيراً وشرّاً فاجتنب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٤ - ٣٥

(١٥٤) رأى الفلاسفة في القضاء والقدر : الموجود اما خير محض كالعقول والأفلاك وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم فإن المرض وان كثيراً فالصحة أكثر . لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية فكان الخير واقعاً بالقصد الأول والشر واقعاً بالضرورة والعرض . والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لتلا يهدم به دور معدودة أو لا يتألم سابع في البر أو البحر ، المواقف ص ٣٢٣ .

وهو موضوع الاسعاد والاشقاء. وهو التعبير عن القضاء والقدر على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية . وهي الصورة الغالبة في العقائد المتأخرة نظراً لانتشارها في الدين الشعبي وأثرها في الحياة الاجتماعية والترويج لها سياسياً لدى النظم القائمة ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية . وأهمية مثل هذه العقائد المتأخرة أنها تكشف عن الوضع الحالي للأمة ، بنائها النفسي ووضعها الاجتماعي . فالسعادة والشقاوة أزليان ، مقدران من قبل ، لا يتغيران ولا يتبدلان . « السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقى في بطن أمه » ! وبالتالي استحال تغيير الأوضاع الاجتماعية . استحال أن يصبح الشقي سعيداً أو السعيد شقياً ، نظاماً كونياً أبدياً لا يتغير . والسعادة في الايمان والشقاء في الكفر وليس في رحابة العيش وبجوحة الدنيا . ولما كان الفقراء من المؤمنين فهم السعداء ، والأغنياء من الكافرين فهم الأشقياء . يسعد الفقراء بفقرهم ويشقى الأغنياء بغناهم ! يسعد المظلومون بظلم الظالمين لهم ويشقى الظالمون بظلمهم للظالمين ! والعبرة بالخواتيم وليس بالفواتح ، العبرة بالمآل وليس بالحال . لا يهم إن عاش الشقي شقياً بل يهمه أن يموت سعيداً ولا يهم إن عاش السعيد سعيداً يكفيه أنه يموت شقياً ! وتخاف العامة من الخاتمة وتستعد لها كما تخاف الخاصة من السابقة وتخطط لها . تحرص العامة على آخرتها حرص الخاصة على دنياها . وتكاد تجمع العقائد المتأخرة على ذلك والخلاف بينها لفظي لأنها تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية شائعة وعامة في الأمة^(١٥٥) .

(١٥٥) السعادة والشقاوة ، والسعيد والشقي . فوز السعيد مقدر في الأزل حال كونه سابقاً عنده تعالى في علمه . . . شقاؤه في الأزل مثل فوز السعيد فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقي باعتبار الوصف القائم به في الحال من الايمان في الأول والكفر في الثاني بل اعتبار ما سبق أزل في علمه تعالى . لم يتحول كل واحد من السعيد والشقي ما سبق أزل في علمه . فالسعيد لا ينقلب شقياً وبالعكس . والالزام انقلاب بالعلم جهلاً وهو بديهي . فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان لأن السعادة هي الموت على الايمان باعتبار تعلق علم الله أزلًا بذلك . والشقاوة هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار . فالخاتمة تدل على السابقة فإن ختم له بالايمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن تقدمه كفر . وإن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وإن تقدمه ايمان . وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو أشد وإن تلازماً . هذا ما ذهب اليه الأشاعرة . وذهبت الماتريدية الى أن السعادة هو الايمان في الحال والشقاوة

والاشقاء والاسعاد صفات أفعال تتعلق بالحياة الانسانية لا مهرب لها منها ، بالرغم من أنها الأقل سطوة من صفات الذات والأكثر حدوثاً وتغييراً واتصالاً بأفعال العباد . فهي خلق أبدي من الله في الانسان ، ليس فقط خلق القدرة على الكفر والايان بل خلق الكفر والايان فلا يبقى للعبد أي دور فيما يحدث له من سعادة أو شقاء . فإذا كانت الصفات قديمة فالاسعاد والاشقاء قديمان بقدمهما لارتباطهما بالتكوين ، والتكوين صفة ذات . الاسعاد والاشقاء اذن أوضاع كونية كالخلق ، في العلم الالهي وفي الفعل الالهي وفي الكون وفي الوجود الانساني أي في الأسس النظرية الكونية^(١٥٦) . والسعادة والشقاء ليسا في الايمان والكفر وحدهما بل

== وقد قيل شعرا

وجائز في حقه الايمان والترك والاشقاء والاسعاد
ثم السعادة وكذا الشقاء في أزل فلم يكن انشاء
دليل كل ما يليق من عمل لكن الاعتبار بانتهاء الاجل
هي الكفر كذلك . فالسعيد هو المؤمن في الحال إذا مات على الكفر فانقلب شقياً بعد أن كان سعيداً . والشقي هو الكافر في الحال . وإذا مات على الايمان فقد انقلب سعيداً بعد أن كان شقياً ، التحفة ص ٦ - ٧ ؛ وبالجملة ، فالخلاف بين الأشاعة والماتريدي لفظي لأنهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق في الأحكام ، الاتحاد ص ٢٠٠ ، الخريدة ص ٤٢ ، فلأن السعيد ما في الأزل ومثله الشقي لم ينتقل فمن يموت مؤمناً سعيد ومن يموت كافراً طريد ، فوز العبد عنده في الأزل كذا الشقي ثم لم ينتقل الوسيلة ص ٣٧ ، الجوهرة ص ١١ - ١٢ .

ويعتمد الأشاعة على بعض الروايات الاسطورية مثل « تقول الملائكة يا رب اشقي أم سعيد ليقتضي الله ويكتب الملك ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها ولا ينقص » أو مثل « السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه » فعلم من كل عاقل أن الله أسعد من شاء وكتبه سعيداً وأشقى من شاء وكتبه شقياً . وقد اسقط النظام عدالة ابن مسعود ونسبه الى الضلال من أجل هذه الرواية عن النبي ، الفرق ص ٣١٩ ، الملل ج ١ ص ٨٧ - ٨٨ .

(١٥٦) عند الأشعري الشقي من مات على الكفر ، والسعيد من مات على الايمان ، وعند الماتريدي هو الكافر أو المؤمن . وينبغي على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان ؟ فقال الأول لا والثاني نعم . والخلاف لفظي . وأما الأشقاء والاسعاد فلا يتبدلان اتفاقاً . أما عند الأشعري فلا يها الامانة على الشقاوة أو السعادة فهما من صفات الأفعال وهي عنده حادثة لأنها عبارة عن تعلق

في العمل الصالح أو الطالح . فالإيمان أو الكفر يمثلان النظر وحده دون العمل . والعمل الصالح أكثر اتساعاً وامتداداً وانتشاراً من العمل الشعائري الذي يعبر عن التقوى الباطنية أو الحياة الأخلاقية الضامرة . والإيمان والعمل اختياريان وإن كانا ضمن العلم الإلهي السرمدى الذي يتحقق بتحقيق الأفعال .

ومن الأسعاد والاشقاء تنبثق أمور الخذلان والإضلال والتوفيق والهداية وكأن العقائد المستقاة من عقيدة القضاء والقدر التي هي لب عقيدة الجبر تغلغل في أفعال الشعور الداخلية تغلغلها في أفعال الشعور الخارجية وربما أيضاً في أفعال الطبيعة والمجتمع والتاريخ . وهي كلها مجرد احساسات وعواطف وانفعالات أي أوهام وتخيلات وتمنيات ولا شأن لها بصفة التكوين . إنما تقوم على الجهل بالاسباب وبالأوضاع النفسية والاجتماعية للأفراد والجماعات . ان القول بأن الله هو الموفق للإيمان والعمل الصالح أو هو الخاذل للكافر وليس قدرة العبد إنما يعني عند العامة مجرد قانون كوني عام أشمل من سلوك الأفراد ويعني عند الخاصة مجرد مأثور شعبي يعبر عن الدين الشعبي ولا ينفي في الواقع حقيقة اختيار الانسان (١٥٧) . ويتم

== القدرة بالمقدور . وأما عند الماتريدي فلأنها قديمان كالأحياء والاماته والخلق والرزق ومن ثم فالاشقاء والأسعاد لا يتبدلان لقدمهما، شرح الخريدة ص ٤٢ - ٤٣ ؛ السعيد هو من علم الله في الأزل أنه سعيد وبأنه يموت على الإيمان والاسلام وان كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصي . فالسعيد هو من مات على الإيمان والشقي هو من مات على الكفر وباقي علمه لا يتبدل . فالسعيد لا ينتقل من سعادته ولا يتحول عنها . والشقي لا ينتقل من شقاوته ولا يتحول عنها (الاشاعة) . وعند الماتريدية السعادة تتبدل بالشقاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة . فالسعيد هو المؤمن في دار الدنيا وقد يصير شقياً في الآخرة بأن يموت كافراً . والشقي من كان كافراً في الدنيا وقد يصير سعيداً في الآخرة بأن يموت مؤمناً . فالسعادة والشقاوة بحسب ما يظهر للعباد . وأما بالنظر إلى ما في علم الله الذي لا يتبدل فالسعادة المعلومة له لا تتبدل بالشقاوة وبالعكس . الخلاف لفظي . . . القول ص ٣٧ - ٣٨ ؛ والسعيد قد يشقى ، والشقي قد يسعد ، والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الأسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ، ولا تغير على الله ولا على صفاته النفسية ص ١٣٢ ؛ شرح التفتازاني ص ١٣٢ ؛ حاشية الاسفرايني ١٣٢ .

(١٥٧) ان تعلق (الصفات) بالحياة تسمى أحياء ، وبالموت تسمى إماتة ، أو بالمرزوق تسمى رزقاً وترزيقاً ، وهي المسماة بصفات الأفعال . الإشقاء خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر في العبد ويسمى الخذلان والاضلال . قيده الاشاعة بحالة الموت وأطلقه الماتريدي الإسعاد خلق قدرة ==

ذلك عن طريق صدق الوعد وليس عن طريق الحق المكتسب وحتى يكون الوعد صادقاً في حياة البشر . ان الوعود تخلف . وصدق الوعد الالهي قلب لخلف الوعد البشري وتعويض عنه .

حـ - حجج الجبر . ما أكثر الحجج النقلية التي يمكن لأي مذهب أو عقيدة أن يجدها تأييداً له وتأسيساً لنفسه عليها . وكلها ظنية نظراً لارتباطها بأسباب النزول وبالناسخ والنسوخ وبقواعد اللغة وبأصول التفسير على ما هو معروف في نظرية العلم . والغالب عليها روايات اسطورية يتضح فيها الخيال الشعبي مع أن غاية الحديث عملية صرفة في بيان المجمال أو تفصيل أوجه السلوك . كما أن حجة الاجماع أو الصحابة أو السلف أو الصوفية انما هي حجة سلطة ، سلطة الجماعة التي تحظى باحترام وتقدير في الوعي الشعبي وهي في النهاية حجة سلطة وليست شاهدة حس أو دليل عقل أو شهادة وجدان (١٥٨) .

— على الطاعة أو خلق الطاعة في العبد ويسمى بالهداية . . . علامة السعادة ودليلها الايمان والعمل الصالح ، وعلامة الشقاوة ودليلها الكفر بالله . ومتى وفق الله عبده للايمان والعمل الصالح كان ذلك دليلاً موجباً لسعادته بمقتضى خبره ووعد الصادق الذي لا يخلف . ومتى خذل الله عبداً حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلاً موجباً لشقاوته بمقتضى خبره ووعد الذي لا يخلف في حق الكفار .

وقد قيل شعراً

ومثل توفيق ذوي السعادة وخذلان أهل الخسر والشقاوة

القول ص ٣٧ - ٣٨ : انظر أيضاً ثانياً : أفعال الشعور الداخلية ، رابعاً : أفعال الشعور في الطبيعة ، خامساً : أفعال الشعور في المجتمع والتاريخ . انظر أيضاً الفصل الثاني عن العقل الغائي وقانون الاستحقاق .

(١٥٨) وفي غالبيتها أحاديث قدسية وذلك مثل حديث « أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب . فقال القلم ماذا أكتب ؟ فقال الله : اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة ! » . وفي هذا التحقيق دلالة على ما قاله أهل الحق من أن حقائق الأشياء تابعة ، شرح الفقه ص ٣٨ ؛ وتستعمل قصة آدم وابليس ومهاجمة موسى لآدم حتى قال آدم : يا موسى أترى هذا الأمر قد قَدَّرَ عليّ أو لم يقدر ؟ فقال موسى : بل قد قدر عليك . فقال له آدم فكيف يكون فراري من أمر قدر عليّ ؟ قال نبينا فحجج آدم موسى . وهذا صريح أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيته . وأناه رجل سأله عن الايمان فقال . أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره —

ولكن الأهم هي الحجج العقلية التي يمكن التحقق منها ومراجعتها ومقابلتها بالحجة واستعمال البرهان . ويقوم الجبر على أسس عقلية واهية يقوم معظمها على استحالة الضد . وهي معظمها أسس لا تثبت شيئاً إيجابياً بقدر ما تثبت استحالة الضد . فهي تقوم على برهان الخلف أي ابطال النقيض لاثبات الشيء مثل :

١ - التوهم بأن اثبات الفعل الانساني في المستقبل أو المشترك مع فعل المؤله المشخص يؤدي إلى الشركة ، والشركة تؤدي إلى الشرك لأنه لا فاعل في الحقيقة إلا المؤله المشخص^(١٥٩) . والحقيقة ان اعتبار الفعل الانساني مزاحمة ومشاركة للفعل الالهي رفعة من شأن الانسان وحطة من شأن الله وكأن الانسان والله أصبحا طرفين متماثلين ، ندين متعادلين يتنازعان فعلاً واحداً وهو ما يعارض التنزيه . وليس حطة في الله أو انتزاعاً لحقه أن يكون الانسان هو الفاعل الحق ما دام الله خالق كل شيء ومالك كل شيء . وليس عظمة لله أن ينازع الله الانسان فعله ويسلبه اياه ويغتصبه منه . ان هذه الحجة ليست فقط رفضاً للحرية بل أيضاً رفض للكسب لأن الكسب يعني المشاركة بين الله والانسان في فعل واحد . كما

من الله . . . اجماع المسلمين من الصحابة على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . قال بعض الأنبياء تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد فإن لم تسلم لما أريد أعنتك فيما تريد ثم لا يكون إلا ما أريد ! لا يكون في الدارين إلا ما أراد الله . وسئل بعض السلف بهم عرفت ربك فقال : بنقص العزائم وفسخ الهمم وذلك أن الواحد منا يعزم الأمر ويهم به فيجري عليه غير ما عزم عليه وهم به فعلم كل عاقل أن ذلك الفسخ لأن المقدر قدر له غير ما قدر لنفسه ، والمريد أراد له غير ما أراد لنفسه فكان كل ما أراد العبد لنفسه ، الانصاف ص ١٦٠ - ١٦١ ؛ انظر بعض الحجج النقلية في الارشاد ص ٢٥٢ - ٢٥٥ .

(١٥٩) ان قلتم أن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر فقد شركتم بيننا وبين الله في الخلق ، وأنه لا يتم خلقه إلا بخلقنا وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان أو طاعة أو معصية . فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بخلق الآخر وهذا شرك ، الانصاف ص ١٤٧ ؛ ونجوز المجرة وقوع فعل من قادرين ، المغني ص ٩ ، التوليد ص ٥٧ ؛ الاشراك هو الشريك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة ، شرح التفتازاني ص ٩٧ ، ص ١٠٣ ؛ حاشية الخياطي ص ١٠٢ - ١٠٣ . حاشية الاسفرايني ص ١٠٢ - ١٠٣ .

تقوم الحجة على المصادرة على المطلوب لأنها تقوم على مسلمة سابقة وهي أنه لا فاعل حق إلا الله وهو المطلوب اثباته . وقد أعاد علم الكلام المتأخر تحقيق الكلام المتقدم وانتقد خطايته وزاد من احكامه العقلية تحت تأثير الفلسفة التي أعطته دفعة جديدة نحو العقلانية وأعادت صياغة الحجة نفسها في شعب ثلاث . الأولى استحالة مقدور بين قادرين نفيًا للشركة . ولكن حتى في هذه الصياغة، لماذا يضحى بقدرة الانسان كي تثبت قدرة الله ولا تثبت قدرة الانسان وهو الأقرب لبداهة الحس وواقع المشاهدة ؟ والثانية استحالة جواز التأثير في الفعل والا جاز التأثير في الوجود . والحقيقة أن القدرة الحادثة وهي قدرة الانسان ليس القصد منها ايجاد الأشياء بل توجيهها واعادة نظامها . وليس هدفها تغيير الطبائع بل صورها ، أو تبديل الجواهر بل أعراضها . وتوجيهها إلى الطبائع والجواهر مجرد مزايدة من أنصار الجبر على الايمان . فما من أحد قادر على خلق الأشياء وإن أمكنه ابداع صورها . والثالثة قدرة الباري على جنس ما أقدر عليه عباده . ومن الطبيعي أن يكون الله قادراً على جنس أفعال العباد . ولكن هناك فرق بين القدرة على الجنس والقدرة على الفعل الفردي . فالقدرة الصورية كلما كانت عامة وشاملة فإنها لا تتحقق بالفعل في الأفعال الفردية التي تتحقق بقدرة العباد . هذا بالاضافة الى أنها مزايدة الكل على الجزء لا ينتج منها لا تنزيهاً لله ولا اعتزازاً بالانسان . وفي النهاية ليس المطلوب هو اعلان التحدي والمبارزة بين الله والانسان ، أيها أقدر على تسيير الحوادث وايجاد الكائنات . فالانسان لا يدعي أنه خالق العالم أو موجد بل هو أنه مؤثر في مساره ، وموجه لنظمه الاجتماعية^(١٦٠) .

٢ - ان وقوع أفعال دون العلم بها كلياً أو جزئياً لا يعني تدخل ارادة خارجية في

(١٦٠) يوجه الأمدي الحجج الآتية: أ - لو لم تكن مقدرات العباد مخلوقة لله لم يكن إلا لاستحالة مقدور بين قادرين وهو غير مستقيم . ب - لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالايجاد والاختراع لجاز تأثيرها في ايجاد كل موجود من حيث أن الوجود قضية واحدة . ج - الباري قادر على مثل جميع الأجناس التي في مقدور العبد . وإذا ذلك فيجب أن يكون قادراً عليها فإنه لو لم يقدر عليها لم يكن قادراً على مثلها وهو خلف . وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد وجب أن تكون مخلوقة له . الغاية ص ٢١٤ - ٢٢٣ .

الفعل تقرر العلم به أو تحقيقه بل يعني أن الانسان كثيراً ما يفعل دون وضوح نظري كاف لأساس الفعل وغايته . صحيح أن الفعل الأمثل هو ما قام على أساس عقلي واضح وكاف له غاية وهدف ، والفعل القائم على استبصار كل العوامل التي في ميدان الفعل حتى يتحقق الفعل بنجاح تام . ولكن هذه الاحاطة النظرية الشاملة بجميع العوامل المتداخلة في ميدان الفعل قد تكون نسبية أو مستحيلة فيتأتى الفعل نسبياً أيضاً بقدر المعلومات التي لدى الانسان عن الموقف . ولكن بمجرد بدء الفعل يزداد الانسان من معلوماته بل ويغيرها طبقاً للواقع الجديد غير المعروف أو يحدث علماً في التواللحظة . وهذا موقف سلوكي خالص لا يشير الى تدخل أية ارادة خارجية عالمة بالموقف كله من قبل ومقررة له^(١٦١) .

ويجوز اتيان الفعل بأساس نظري عام دون الاحاطة بجميع التفاصيل فذلك لا يقدر في صحة الفعل أو في يقين النظر خاصة ولو كانت تلك التفاصيل غير دالة أو مستحيلة أو خيالية مثل العلم بالسكنات المتخللة للحركات البطيئة ! وكأنها حجة زينون في ابطال الحركة تستخدم هنا لاثبات الجهل ! وكان الفعل لا يحدث كواقع حيوي لا يتجزأ الى حركات ساكنة^(١٦٢) . يحدث الفعل في الحقيقة على علم

(١٦١) نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله ، ولا يحصره ولا يعده بقدره حتى ان الواحد منا يريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأ إلى غير ذلك فيفعل ما لا يعلمه ولا يريد . وأيضاً الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه فعند الخالق أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها . ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه . فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا واكسابنا هو الله الذي يعلمها ، الانصاف ص ١٤٧ ؛ لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه لزم أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله . لكنه أي العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله فيلزم ألا يكون خالقاً لأفعاله ، المسائل ص ٣٧٤ ؛ لو أوجد فعله باختياره لكان عالماً بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف أحياها ، مطالع ص ١٩٠ ؛ قال أبو الهذيل في المكره إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضعاً عنه ، الملل ج ١ ، ص ٧٨ ؛ شرح الفتازاني ص ٩٦ ؛ حاشية للخياي ص ٩٦ ؛ حاشية الاسفرايني ص ٩٦ .

(١٦٢) اشارتنا إلى زينون آتية من اشارة التراث له وليس بالرجوع إلى « التراث الغربي في أصوله اليونانية » . كما أن ردنا عليه لا يميل إلى أية فلسفة غربية معاصرة بل اعتماداً على بداهة العقل وشهادة الوجدان .

حاصل بقدر الامكان إذ يصعب أو قد يستحيل الامام نظرياً بجميع العوامل الداخلة في ميدان الفعل لاحتمال تدخل الجديد باستمرار . ولكن اعتماداً على سرعة البيئة وأخذ القرار ، واعتماداً على القدرة على التكيف في اتیان الفعل يمكن التغلب على عدم المعرفة بالتفاصيل . والتفاصيل هي الدالة على الفعل المؤثرة فيه لا التفاصيل غير الدالة التي لا تؤثر في سريان الفعل . ولما كان الفعل يتحدد أساساً بالأفكار والبواعث والغايات وطبيعة الموقف، فإن ماسوى ذلك تفاصيل غير دالة مثل تركيب اليد أو لونها أو عدد شعيرات جلدها !

والفعل غير المقصود وغير المروي ليس هو الفعل الأمثل . وأفعال المصادفة والحظ ليست أفعالاً تقوم على علم مسبق . وأفعال المصادفة لا تثبت ارادة خارجية بل لا تثبت إلا المصادفة . وحتى لو كانت كذلك فكيف تكون أفعال عدم التروي والمصادفة دليلاً على المؤله المعبود ؟

٣- ولا يعني العلم الشامل كصفة للمؤله اثباتاً للجبر بأي حال . فبالاضافة إلى أن ذاته تشخيص لعواطف التعظيم والاجلال وليس له وجود واقعي في العالم فإن وجود علم شامل لا يعني بالضرورة وقوعه . هناك فرق بين العلم والارادة ، بين النظر والعمل . ولكن قد يقال أن من صفات العلم الكامل تحقيقه ، وأن التمييز بين العلم والارادة أو بين النظر والعمل أو بين الممكن والواقع أو بين الماهية والوجود لا يحدث إلا في الانسان . ففي هذه الحالة لا مفر من الوقوع في التشخيص (١٦٣) .

والاخبار عن شيء في الوحي بأنه سيقع أو لن يقع لا يعني اثبات أي جبر على الحوادث فهذا علم مسبق معطى للانسان كي يقيم حياته ويحقق غايته على أساس نظري يقيني . فالوحي يعطي النظرية مسبقاً حتى يكون الجهد كله للعمل . الاخبار عن شيء لا يعني حدوث الشيء بل يعني يقيناً نظرياً مسبقاً على الانسان

(١٦٣) ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنها، وأن يبطل الاختيار ، المواقف ص ٣١٥ ، وأيضاً إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه ، وإن كان معلوم اللاوقوع امتنع ، مطالع ص ١٩١ .

أن يحققه بفعله . ان معرفة الاشتراكي المسبقة بانتصار الطبقة العاملة لا تعني تدخل أية ارادة خارجية تنصر الطبقة العاملة بالفعل بل تعني اعطاء اليقين النظري اللازم حتى تقوم الطبقة العاملة بفعل الانتصار . إن اخبار الوحي بأن أمة ما هي خير أمة أخرجت للناس لا تعني أن هذه الأمة قد أصبحت كذلك بالفعل بل تعني كشف امكانية خالصة تتحول الى حقيقة بفعل هذه الأمة وتحقيق شرطها^(١٦٤) .

٤ - ولا يعني وجود ارادة شاملة مطلقة الغاء الحرية الانسانية فهذه الارادة معلقة بذات هو في الحقيقة تشخيص لعواطف التأليه التي هي في حقيقتها عواطف تعظيم واجلال إما كتعويض نفس عن هزيمة أو كاثبات سلطة في مجتمع منتصر . ولو قيل ان ارادة المؤله ارادة في ذاته ، ولا تعني وقوع ارادته بالضرورة على نحو انساني لم تعد الارادة على مستوى الكمال . فالارادة الكاملة هي الارادة في الذات وفي الغير على السواء . والارادة في الذات دون الغير ارادة ناقصة . وكيف يمكن تصور ارادة نظرية دون ارادة عملية ؟ الارادة الشاملة مثل العلم الشامل ، كلاهما حق نظري لله لا ينفيان واقع الانسان العملي كإنسان عامل ومريد^(١٦٥) .

٥ - والأفعال اللارادية ووقوعها لا تثبت تدخل أية ارادة خارجية في سير الحوادث بل هي أفعال متوقعة من الانسان . وكثيراً ما وقعت أفعال دون قصد ، وكثيراً ما رمى الانسان الى فعل شيء فحدث شيء آخر . وذلك يثبت فقط أنه لا توجد صلة حتمية بين الفعل والقصد وذلك لأن الانسان حر حتى في داخل فعله ، وأنه يصعب التنبؤ بمسار الفعل وغايته حتى لو أعدت العدة كاملة له . وكثيراً ما رمى العلماء إلى اكتشاف شيء فاکتشفوا غيره وهم بصدد البحث^(١٦٦) . بل ان الفرق

(١٦٤) إيمان أبي لهب مأمور به ، وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والایمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه فيكون مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق ، وهو تصديق بما علم في نفسه خلافه ضرورة وأنه محال ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٦٥) ما أراد الله وجوده وقع قطعاً وما أراد عدمه لم يقع قطعاً ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٦٦) لو كان فعل العبد خلقه لزم أن يكون وجود ذلك الفعل موقوفاً على ارادته . لكنه غير موقوف على ارادته فلزم أنه غير خالق له . والدليل عليه هو أن واحداً منا لا يريد الكفر بل مراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين معتقدين موحدین ناجين من عذاب النار واصليين إلى الجنة . فإن لم يرد العبد —

بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية يثبت الحرية بدليل الفعل الاختياري ولا يثبت الجبر بدليل الفعل اللاختياري . فالفعل غير الاختياري قد يعبر عن طبيعة الانسان ورسالته ودعوته أو قد يعبر عن الدافع الأقوى وهو غير شعوري لا يظهر فيه الاختيار صراحة . ولكن وجود الفعل غير الاختياري لا يثبت عدم القدرة بل يثبت فقط عدم تأثيرها^(١٦٧) . وقد تكون الأفعال اللاارادية في حقيقة أمرها أفعالاً ارادية من نوع آخر وعلى مستوى أعلى وأعمق في الشعور . فالمجاهد يستطيع ارادياً أن ينتصر على آخر ، ولكنه يستطيع أيضاً الانتصار على عشرة أمثاله أو عشرين طبقاً للباعث والغاية . فاللاارادي هنا ارادي يعبر عن طبيعة الانسان وعن مدى احساسه بالحياة وتمثله لدعوته وتحقيقه لرسالته . ولكن يظل الفعل الأمثل هو الفعل الارادي . فإذا حدثت أشياء غير متوقعة فإنه يمكن احتواؤها بارادة جديدة وبتغيير خطط السلوك . هناك ظروف اجتماعية تحدد من عمل الارادة فالارادة ليست خالصة بل تعمل في موقف . والأشياء غير المتوقعة والموقف ليسا هما المعبود وإلا كانا مجرد تعبير انفعالي عاطفي عن تغير الموقف .

ويقوم اثبات الجبر على نفي الصلة الضرورية بين العلة والمعلول ، إذا وجدت الارادة حدث الفعل وإذا عدمت الارادة عدم الفعل . فقد يحدث فعل بلا ارادة ، وقد توجد ارادة ولا يحدث فعل ، وهذا نفي للعلم وللفعل معاً . فالعلم يقوم على الارتباط الضروري بين العلة والمعلول . والفعل يقوم على استقلال العلة عن أي شيء آخر سوى الانسان وأنه هو المحقق للفعل . ونفي ضرورة العلم يفسح المجال للاسطورة والقضاء على الفعل يفسح المجال للطغيان الذي يجمع كل

الكفر الذي هو موجب للتعذيب وقد حصل الكفر علمنا أن فعله ما كان خالفاً بل هو بخلق الله وقدرته ، المسائل ص ٣٧٤ ؛ شرح ، حاشية الاسفرايني ص ٩٧ - ٩٨ .
(١٦٧) يرد الايجي على أبي الحسين البصري قائلاً : والجواب بأن الفرق (بين الأفعال الاختيارية والأفعال غير الاختيارية) عائد إلى وجود القدرة وعدمها لا إلى تأثيرها وعدمه وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران ، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ، ولا من العلية الاستقلال بالعية ، المواقف ص ٣١٢ .

الأفعال في فعل واحد هو فعل الطاغية^(١٦٨) .

٦ - وعدم القدرة على الاتيان بالضد لا يثبت وجود قدرة خارجية قادرة على الاتيان به فالسلوك الانساني سلوك موجه قائم على فكرة واضحة ، ومدفوع بياعث واحد ، ويرمي الى تحقيق غاية . فالاتيان بالضد مستحيل عملياً ونفسياً وفكرياً . فالعادل ، ايماناً بأن العدل قيمة وباعثاً وغاية لا يقدر على الظلم ، والصادق لا يقدر على الكذب ، والأمين لا يقدر على الخيانة . السلوك الانساني سلوك موجه يسير في خط واحد ولا يرجع الى الوراء^(١٦٩) . ان افتراض القدرة على الضد

(١٦٨) يورد الايجي هاتين الحجتين ضد أبي الحسين البصري لابطال الارادة بالفعل ارتباطاً ضرورياً فيقول : ثم يبطل ما قاله امران : أ - من كان قبله بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعتزفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمختلف له اتفقوا على نفي الضرورة فكيف تسبب إلى كل العقلاء انكار الضرورة ؟ . ب - كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة وأنه مع الارادة الحازمة يحصل المراد وبدونها لا يحصل . ولزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه ؟ الموافق ص ٣١٣ ؛ وقد خالف أبو الحسين قول أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما على الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب . ولزم للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجباً لفعله ! ثم بالغ في كون العبد موجداً وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك . لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية . وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني لأننا نقول ان غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ إمام الحرمين . . لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بما يفعله وبما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فإن الأمور على كلا التقديرين غير ممكن من الفعل ، الموافق ص ٣١٣ .

(١٦٩) من شرط الخالق للشيء أن يكون قادراً على خلق الشيء وضده فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت . وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسماً مؤلفاً . ولما وجدنا أحداً لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق . ولما وجدنا الخالق يقدر على خلق الشيء وضده دل على أنه هو الخالق لا خالقه سواء ، الانصاف ص ١٤٨ ؛ احالت المجبرة في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها إياها عن الآخر . وتزعم المجبرة أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الايمان الذي تركه ، الانتصار ص ١١ ؛ فلو كان العبد موجداً لأفعاله لكان متصرفاً في بدنه ولكان يمنع عن نفسه —

افتراض صوري محض يقوم به المشاهد المحايد الخارج عن الفعل وكأن السلوك الانساني سلوك آلي يحدث في أي اتجاه ممكن ، ويتغير من اتجاه الى آخر ما دام الفعل حراً . لا يعني الفعل الحر ، الفعل بلا غاية ولا باعث ولا فكرة أي الفعل الذي يسير في كل اتجاه فهذه حرية اللامبالاة ، وهي حرية افتراضية صورية خالصة وأقرب الى غياب الحرية . الفعل الحر هو الفعل الهادف الملتمزم القائم على باعث . ان افتراض وجود قدرة أخرى أعظم قدرة على خلق الضد افتراض صوري خالص يقوم على اثبات عواطف التأليه والتعظيم وعلى المزايدة في الايمان ، ولا يثبت شيئاً في الواقع . وهناك فرق بين السلوك الموجه كنتيجة للجبر وبين السلوك الموجه كنتيجة للجبر الذاتي . ففي الجبر يستحيل الانسان أن يكون قادراً على الترك أو على فعل الضد لا لأن فعله مرهون بفكرة أو باعث أو غاية بل لأنه مُسَيَّر بقدرة خارجية لا يحيد عنها . وعادة ما يحدث الفعل في حدود الطاقة البشرية ولا يتعداها . واعادة شجرة مقطوعة أو حمل رجل بعد الأخرى خارج عن حدود الطاقة ، ولا يثبت عجز الانسان على الاتيان بال ضد . فهذا الافتراض قائم إذن على استحالة عملية ولذلك فهو افتراض صوري خالص لا يثبت شيئاً فوق الطاقة ولا يقضي على الفعل في حدود الطاقة .

٧ - ولا يعني خلق الأفعال خلق الشيء بل تأدية الشيء والاتيان بفعل . لا يعني خلق الأفعال خلق ميدان الفعل بل تحقيق الفعل فيه ، لا يعني الخلق المادي للشيء بل الخلق المعنوي للفعل الذي هو مجرد تحقيقه في موقف . فالشاعر خالق للقصيدة وليس خالقاً للورق أو الصوت أو الحروف أو الكلمات . والمحمر خالق

الموت والأمراض والغضب والغفلة . فلما لم يقدر على المنع علمنا أنه غير متصرف في بدنه . وإذا لم يكن متصرفاً في بدنه لم يكن موجداً لأفعاله بالنص والمعقول ، المسائل ص ٣٧٥ . وزعم فريق من المجبرة أن القدرة مقارنة لمقدورها تصلح للضدين ، وهذا إنما أخذه عن ابن الراوندي ظناً منهم أنه ينبغيهم من ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق ولا يخرج عن ذلك أيضاً لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين يجب أن يوجد من الكافر الكفر والايمان معاً أو يكون تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطاق ، شرح الأصول ص ١٩٨ .

للتحرر وليس خالقاً للوطن المحرر . يمكن اذن الاتيان بالفعل الحرفي عالم غير مخلوق فيه . ان الفعل لا يخلق من العدم الوجود بل هو فعل يحدث في الوجود ويهدف إلى تغيير بناء الواقع . هو فعل تغيير شيء موجود من وضع الى وضع وليس فعل خلق من عدم^(١٧٠) . لقد أصبح موضوع الحرية ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الداخلي على التوحيد بعد درء الأخطار الخارجية ، أخطار التأليه والتجسيم والتشبيه ، أصبح موضوعاً للالهيات والطبيعات وليس موضوعاً للانسانيات أي حرية الاختيار كأساس للتكليف . وأصبحت مسألة الحرية في الخلق والايجاد أي موضوعاً طبيعياً وليس موضوعاً انسانياً . ولكن ظل الله في كلتا الحالتين هو الطرف المقابل لفعل الانسان الخارجي في العالم وفي الطبيعة . فإذا كانت الارادة هي التي تهدد حرية أفعال الشعور الداخلية فإن القدرة هي التي تهدد حرية أفعال الشعور الخارجي . الارادة في صلة مع أفعال القلوب والقدرة في صلة مع أفعال الجوارح ، الارادة في علاقة الله بالانسان ، والقدرة في علاقة الانسان مع الطبيعة . القدرة القديمة وحدها هي القادرة على احداث الأجسام ، فالحدث لا يصدر من حادث . لذلك ارتبط الموضوع بحدوث العالم . والتفرقة بين الحركة الارادية والحركة اللارادية لا تثبت القدرة القديمة بدليل الحركة اللاارادية دون الحادثة بدليل الحركة الارادية مما يدل على أن كل مذهب يأخذ من التجربة ما يتفق معه ومع مسلماته وأحكامه المسبقة^(١٧١) .

(١٧٠) حقيقة الخلق والاحداث هي اخراج الشيء من العدم إلى الوجود . وإذا كان الواحد منا يقدر أن يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم إلى الوجود وأن يخلق شيئاً زائداً فيخرجه من العدم إلى الوجود ، وأن يخلق له لوناً غير لونه فيخرجه من العدم إلى الوجود أدى هذا القول بالتسوية بين قدرة الله وقدرة العباد في أنهم يقدرون على ما يقدر عليه ، الانصاف ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(١٧١) مذهب الأشاعرة (أهل الحق من أهل الملل وأهل الاسلام) أن الموجد لجميع الكائنات هو الله فلا موجود ولا خالق إلا هو ، التمهيد ص ٥٤ ؛ لا خالق سواه ، العضدية ص ٢٤٦ ؛ الخالق هو الله ولا خالق سواه وأن الحوادث كلها كائنة بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق به من قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به ؛ والأدلة النقلية مثل « لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه » ، « وهل من خالق إلا الله » ، الدواني ص ٢٤٦ - ٢٥٤ ؛ والقدرة الحادثة لا تصلح لاحداث —

٨ - وحدوث الترجيح بين البواعث لا يعني تدخل ارادة خارجية أحدثت هذا الترجيح خاصة لو كان المرجح يحتاج الى مرجح وهذا الى ثالث . وما دام لا يمكن التسلسل الى ما لا نهاية فيجب الانتهاء عند المؤله المشخص . فبالاضافة الى أن هذا تفكير دائري أي أنه مجرد عاطفة أو انفعال سابق على التفكير يظهر التفكير فيه على أنه مجرد حركة للرجوع الى الوراء . والتفكير العلمي في مساره تفكير الى الأمام وإلى الكشف عن المجهول . وأن احتياج الفعل الى مرجح كي يحدث لا يعني حدوث هذا المرجح من الخارج بل يتم بمقارنة البواعث أيها أقوى ثم اتباع الباعث الأقوى أو بمقارنة غاية كل فعل مع غاية الآخر ومعرفة أيها أكثر قيمة وثباتاً أو بالرجوع الى المصلحة العامة التي ينتهي إليها التسلسل . وهذا كله لا يحدث بطريقة صورية . لا يحدث بأن يجد الانسان نفسه محايداً بين فعلين منتظراً لمرجح يوجهه نحو الأول أو نحو الثاني بل يتبع الانسان طبيعته وتكوينه ودعوته وغايته . الاختيار بين فعلين في الحقيقة ليس اختياراً حسابياً بل هو اختيار قائم على الباعث الأقوى في الحياة (١٧٢) .

د - نقد الجبر . الحقيقة أنه يصعب التفرقة بين الأسس والنتائج والمخاطر والأخطاء للجبر سواء في أفعال الشعور الداخلية أو في أفعال الشعور الخارجية .

الأجسام والألوان والطعوم والروائح وبعض الادراكات والحياة والموت، التمهيد ص ٥٦ ؛ وطريقة أهل السنة في اسناد الكائنات الى الله خلقاً وابداعاً طريقان : أ - الأفعال المحكمة الدالة على علم مخترعها أو الاتقان والاحكام من آثار العلم، وهذا بخلاف قدرة الانسان وعلمه . فالانسان أقل علماً وقدرة، يغلب عليه السهو والغفلة . ب - استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للإيجاد ، التمهيد ص ٦٧ - ٧٣ .

(١٧٢) الفعل عند استواء الدواعي إلى الفعل والترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبوراً لا مختاراً وإن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعاً للتسلسل ويلزم الجبر، مطالع ص ١٨٩ - ١٩٠ ؛ لذلك خالف أبو الحسن البصري أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما على الآخر على مرجح . وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعي ضروري . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ، الموافق ص ٣١٣ ؛ الأمر مشترك إذ المأمور عند استواء الدواعي ومرجوحية داعية ممتنع وعند رجحانه واجب ، مطالع ص ١٩١ ؛ الانصاف ص ١٥٣ - ١٥٤

فهي كلها متداخلة فيما بينها . فالأسس هي الحجج ، والتتائج هي المخاطر ، والأخطاء هو تفنيد الحجج . لذلك وُضع الكل تحت موضوع واحد وهو « نقد » الجبر .

والأسس العقلية التي يقوم عليها الجبر أسس ضعيفة بدليل تفنيد أصحاب الكسب لها مع أن الكسب والجبر يعتمدان على الأسس العقلية نفسها ومنها تشخيص عواطف التآليه وإثبات قدرة خارجية تتدخل في فعل الانسان وإنكار استقلال الانسان في فعله . وكذلك بدليل تفنيد أنصار خلق الأفعال له وهو تفنيد موجه أيضاً لنظرية الكسب لاشتراكها في الأسس العقلية نفسها التي يقوم عليها الجبر . مع أنه في عقيدة القضاء والقدر يضيع الكسب ولا يمكن القول بهما معاً ، فهما بمثابة الأخوة الاعداء . ويمكن نقد هذه الأسس على النحو التالي :

١ - اثبات ذات مشخص مؤلّه قادر قدرة مطلقة وعالم علماً شاملاً يطل كونه حكيماً صادقاً . وتصبح أوصافه سفيهاً ظالماً كاذباً لأنه يفعل الظلم ويجبر الانسان على أفعاله ويحاسبه ، يسلبه حريته ويكلفه^(١٧٣) . وهو في الحقيقة تشخيص عواطف التآليه ثم تصور وجود شخص مؤلّه مطلق له قدرة شاملة وعلم محيط يتدخل في حوادث الكون ويتحكم في مصائر البشر ويوجه أفعال الانسان كحق مطلق ووقائع مثبت . يستطيع أن يفعل أي شيء أراد الانسان أم لم يرد . يستطيع أن يمنع أي شيء من الوقوع أراد الانسان حدوثه أم لم يرد . يستطيع أن يعدم الانسان ذاته بعد وجوده وأن يوجد بعد عدمه . لا يبقى أمام سلطانه قانون ثابت ، ولا عالم قائم . كل شيء يخضع لإرادته ومشيئته . يستطيع أن يجعل الثلج ناراً ، والنار ثلجاً أو أن يقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً ، وأن يطلق الأشياء في

(١٧٣) بيان ما يلزمهم على القول بالخلاف (الجبر) ، المحيط ص ٣٦٦ - ٣٧٨ ؛ وهي أيضاً ما يلزم من الكسب ، الشرح ص ٣٣٢ - ٣٣٦ وقد قيل شعراً .

لو لم يكن متصفاً بها لزم حدوثه وهو محال فاستقم
لأنه يفضي إلى التسلسل والدور هو المستحيل المنجلي

الخريدة ص ٢٣ - ٢٧

الهواء دون أن تقع ، وأن يوقف السهم في الجودون أن يصيب ، وأن يعاقب المحسن ويثيب المسيء ، لا راد لحكمة ولا رافع لقضائه . ما دامت هذه هي البداية فيستحيل اثبات فعل الانسان الحر واراادته المستقلة لأن البداية بداية نظرية وليست أمراً واقعاً . وهي مقدمة تشمل الموقف والنتيجة معاً ولا يمكن بعدها اثبات شيء لأنها تتعلق بالشرعية الأولية والحق النظري الأول . هي بداية تحتوي على حل مسبق هو الغاء وجود الانسان المستقل وفعله الحر . وبالتالي فالجبر ليس وصفاً للفعل الانساني بقدر ما هو قرار مسبق مبني على شرعية أولية هي في الوقت نفسه أساس كوني . وقد فرق الفقهاء من قبل بين ارادة التكوين وارادة التشريع ، الأولى كونية لا مرد لها والثانية تشريعية تعطي الأمر ولا توجهه ، وتفسح المجال أمام الانسان للفعل الحر والارادة المستقلة .

حينئذ يكون السؤال : ماذا يبقى من الانسان لو عدم وجوده ؟ ماذا يبقى منه لو قضى على فعله ؟ ماذا يبقى منه لو سلبت حرية ؟ ولحساب من ؟ ولما كنا نعلم من التوحيد أن عواطف التأليه هي في أساسها عواطف تنشأ في ظروف اجتماعية معينة إذ ينشأ التأليه والتجسيم في مجتمع مضطهد على درجات مختلفة من الاضطهاد كما ينشأ التنزيه والتشبيه في مجتمع منتصر بصورتين مختلفتين ، الأولى تثبت البؤرة المركزية المتعالية والثانية تثبت سيطرتها على الواقع بالفعل كذلك فإن اثبات الجبر يؤدي الى اثبات السلطة في المجتمع المنتصر واقامتها على الشرعية الأولى . ومع ذلك ، وكما يحدث في المجتمعات المضطهدة يتحول الجبر الالهي الكوني الى جبر ذاتي باطني أي حتمية تحقيق الانسان لرسالته في الحياة ، وضرورة تحقيق عالم الفضيلة كتعبير عن كمال الطبيعة ويتحول الى عملية تحرر للانسان وللكون معاً .

٢ - يتم تصور التأليه على أنه بقدر ما يعطي الشخص المؤله من قدرة مطلقة يسلب من الانسان قدرته ، وبقدر ما يكون الشخص المؤله حراً تُلغى من الانسان حرية . فالعلاقة بين المؤله الشخص وبين الانسان علاقة عكسية وليست طردية . بقدر ما يُعطى الأول يُؤخذ من الثاني وبقدر ما يُؤخذ من الأول يُعطى الثاني .

وهي علاقة تضارب وصراع تكشف عن مزاحمة بين الله والانسان وكأن العالم لا يكون فيه إلا بطل واحد . وهذا تصور خاطيء لأنه لا يوجد مؤله مشخص في الواقع واقف للانسان بالمرصاد . كلما أراد الانسان أن يكون حراً سلبت منه حُرّيته . ولا يأتي الانسان بفعل حر إلا في غفلة عن المؤله أو بمرجح زائد منه^(١٧٤) . والحقيقة أن العلاقة بين عواطف التأليه باعتبارها أئمن ما لدى الانسان والفعل وهو واقع الانسان علاقة طردية . إذ تتحول هذه العواطف إلى أصلها كبواعث على الفعل من داخل الشعور وليست اسقاطات على الطبيعة خارج الشعور وخارج الفعل وضده . ليس للكمال وجود خارجي بل هو باعثة انساني نحو الكمال . ليست الارادة الشاملة صفة لذات مشخص بل هي ارادة انسانية تبغى أوسع نطاق لها وأكبر تأثير . ليس العلم أيضاً صفة مطلقة لذات مشخص بل هو دافع انساني نحو العلم يعطي الأساس النظري للفعل . ويكون السؤال : لمصلحة من تصور هذه العلاقة العكسية بين الانسان وقيمه ؟ وكيف تثبت القيمة بذاتها إذا سلبت ارادة الانسان ؟ وفي أية قيمة تعمل ارادة الانسان لو أصبحت القيمة خاوية غير قابلة للتحقيق ؟ ولماذا لا تكون العلاقة طردية ، بقدر اثبات حرية الانسان تثبت فاعلية القيمة وبقدر ما تضمحل فاعلية القيمة تضمحل حرية الانسان ؟ في الجبر الذاتي وحده تكون العلاقة طردية . كلما أحس الانسان بدعوته ، وهي القيمة ، ازدادت حرّيته . وكلما ضعف احساس الانسان بدعوته قلت حرّيته وطواه الجبر .

٣ - وكما يتم تدمير فعل الانسان وإرادته المستقلة كذلك يتم تدمير قوانين الطبيعة الثابتة خاصة ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر

(١٧٤) العبد إذا أراد إيجاد فعل وأراد الله عدم إيجاد ذلك بعينه فإن حصل مراد العبد دون مراد الرب لزم أن يكون العبد قادراً كاملاً والباري ضعيفاً عاجزاً . وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته ، المسائل ص ٣٧٤ ، لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله لزم جمعها أو رفعها أو الترجيح بلا مرجح فإن قدرته تعالى وإن كانت أعم لكننا بالنسبة إلى هذا المقدور المعين على سواء ، مطالع ص ١٩٠ .

الداخلي بعد درء الأخطار الخارجية من التأليه والتجسيم والتشبيه . والحقيقة أن الحوادث الخارقة للطبيعة التي يُظن على أنها دليل على وجود ارادة خارجية هي ارادة الذات المشخص المؤله التي تتدخل في الطبيعة هي في الحقيقة حوادث طبيعية نجهل عللها^(١٧٥) . فكل ما يظن أنه يحدث من خارج الطبيعة هو في الحقيقة يحدث من داخل الطبيعة ، ويتقدم العلم يمكن معرفة القانون الذي تجري طبقاً له هذه الحوادث . وإن تقدم العلم مشروط بنقل النظرة العلمية من التفسير الخارجي الى التفسير الداخلي ، ومن الفهم بالقوى الخارجية الى الفهم بالقانون الداخلي . وقد تكون الحادثة الخارقة للطبيعة ادراكاً خاطئاً سببه مؤثر انفعالي حاد . فالادراك الحسن مرتبط بدرجة الشعور الانفعالي كما يرى العطشان الماء سراًباً ، والجوعان الحذاء دجاجة ، وكما يشعر المصاب بزلزال في الأرض وبانفتاح القبور وبذلك الجبال كما هو معروف في مشاهد الصلب في الأناجيل الأربعة . وعادة ما تقع أمثال هذه الحوادث في لحظات يكون الشعور فيها في حالة صدمة وفقدان توازن تمنع من الادراك الحسي السليم . وقد تكون هذه الحوادث الخارقة للطبيعة مجرد صور فنية لا تتعدى حدود اللغة ، تعبر عن قدرة مطلقة من أجل إعادة بناء اعتقاد الناس والايحاء لهم بأن هناك حقاً مطلقاً وعلمياً شاملاً و ارادة لا غالب لها مما يعطي لهم ثقة بالنفس ومما يجعلهم قادرين على العمل أكثر مما لو أوحى إليهم بأن هذا العالم هو عالم الثبات المطلق الذي لا يتغير . المقصود من المعجزة كصورة فنية هو أن الطبيعة ميدان عمل ومجال تحقق للارادة ، وأنها طيعة لا عاصية تقبل كل فعل . وفي الجبر تؤدي هذه الصورة الفنية الى غرض عكسي وهو اعتبار أن كل شيء في الطبيعة خاضع لسلطة مطلقة و ارادة شاملة لأمر لها . فتحوّلت من دافع على الفعل الى مانع من الفعل ، ومن باعث على الارادة الى ناف للارادة . فلو انتقلنا الى الميدان الاجتماعي قامت الصورة الفنية في الخيال الشعبي ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية بدور مؤيد للسلطة في قضائها على كل معارضة . وإن حدث

(١٧٥) أنظر مقدمتنا لاسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ص ٦٥ - ٦٩؛ انظر أيضاً الفصل التاسع من هذا المصنف عن النبوة .

بعض ما يسمى بالمعجزات فإنه قد حدث في لحظات تاريخية معينة كتغير مفاجيء في ظواهر الطبيعة وتبديل لقوانينها وذلك في نشأة الكون الأولى . ولكن بعد أن بردت الأرض واستقر نظام الكون انتهت المعجزات ، وأصبح الانسان قادراً بعقله الكامل وبفعله المستقل على فهم العالم والسيطرة عليه .

٤ - ويؤدي الجبر الى عكس ما يقصد اليه . فلو كان المقصود اثبات أحقية الشخص المؤله على الكون فإنه يؤدي في النهاية الى اثباته متحولاً زائلاً متأرجحاً بين الوجود والعدم . ما دام الفعل له ، والفعل المباشر منه فإنه يرتبط بالأشياء والأفعال ، يوجد حيث توجد ، ويعدم حيث تعدم . حينئذ يتحول من القبلية الشرعية الى البعدية العملية وينقل من المطلق الى النسبي ، ومن الفعل الى الانفعال ، يكون محلاً للحوادث ، وينقلب من النقيض الى النقيض ، ومن المسيطر الى المسيطر عليه ، من الحاكم الى المحكوم ، من القاهر الى المقهور. يصبح هو والتاريخ شيئاً واحداً مثل الكرامة أو مثل آلهة اليونان تدخل حلبة الصراع في معارك البشر^(١٧٦) . وإذا كان المقصود من الجبر اثبات القدرة الشاملة والعلم المطلق وجميع صفات العظمة والكمال فإن هذا القصد يتحول الى نقيضه فيثبت المؤله حالاً في الأشياء ، فاعلاً فيها ، قريباً منها . ويصبح حادثاً محدوداً نسبياً خاضعاً لفعل الانسان^(١٧٧) . ففي الجبر لا الله أثبت نفسه منزهاً ولا الانسان أثبت نفسه فاعلاً . وبالتالي يضيع التوحيد والعدل ، ركننا العقليتين ولب العقيدة .

٥ - ومما ينقص في التنزيه انتهاء الجبر وهو بصدد حل توهم مشكلة الحق الالهي المطلق ونيل الانسان منها الى خلق مشكلة أعظم وهو اعتبار الله مسؤولاً عن الشر والقبح وكل آثام العالم وأوجاع الناس ومآسي البشر . فهو خالق كل شيء

(١٧٦) كما أنه إذا عرف تعلق كونه متحركاً بالحركة لوجب كونه متحركاً عندها ووجوب زواله عند زوالها ، فوجب إذن تعليق مدة الصفة بالحركة فهكذا الحال في أفعالنا، المحيط ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

(١٧٧) ومتى قيل أن الله هو الذي يحدته والحال ما قلناه فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية وإنما يتعلق من حيث الحلول، المحيط ص ٣٤١ .

وفاعله . وأمرنا بفعل القبيح من ظلم وجور وكذب . وكيف يكون الخير مطلقاً وهو مسؤول عن الشر في العالم ؟ وكيف يصدر الشر عن الخير ؟ لذلك أصبح موضوع تبرئة الله عن الشر أكثر إلحاحاً في الجبر والكسب منه في الاختيار بالرغم من أن الحسن والقبح العقليين نظرية مقارنة للاختيار^(١٧٨) .

وفي مقابل ذلك ينزع الجبر من الانسان مسؤوليته عن أفعال الشعور الداخلية من علم وجهل وظن واعتقاد وهي أساس أفعال الشعور الخارجية . كما يسلبه مسؤوليته عن أفعال الشعور الخارجية من عدل وظلم وحق وباطل ، وقهر وتحرر ، وفقر وغنى^(١٧٩) . الجبر نفاق واحتجاج ومحاجة ، وتهرب من الفعل والواجب بحجة الجبر . فالجبر نفي للحق وتهرب من المسؤولية وتذرع بالقضاء والقدر ، العقيدة الأولى في الجبر^(١٨٠) .

٦ - ويؤدي الجبر الى قبح بعثة الرسل وعدم فائدتها وإبطال الغاية منها . فما دام الانسان مجبراً على أفعاله ففيم التنبيه والتبليغ ؟ وفيم ارسال الأنبياء والرسل ؟ وفيم ارسال رسول صادق ؟ وكيف يمكن حينئذ التمييز بين الرسول و « ابليس » ؟^(١٨١) . كما يؤدي الجبر الى اسقاط الشرائع والغاء التكاليف وعدم

(١٧٨) اضافة المجبرة المقبحات الى الله ، الشرح ص ٧٨٧ ؛ الله فاعل القبائح ان كان مسؤولاً عنها . فإن قيل ذلك قبيح والله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح قيل : هو قادر على أن يجعله من كسب العباد ، الشرح ص ٣٣٢ - ٣٣٤ ؛ على أن أفعال الجوارح لو كانت فعل الله وفي جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذباً بكل كذب يقع في العالم ، المغني ج ٩ ، التوليد ص ١٨ ؛ ويكفي المجبرة اضافة القبائح الى الله ، المغني ج ٩ ، التوليد ص ١٨ ؛ شرح التفتازاني ص ١٠٣ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٣ .

(١٧٩) يقتضي أن يكون الله فاعلاً للإيمان والكفر ، المحصل ص ١٤٤ .

(١٨٠) المجبرة خصماء الله لأنهم يحتجون عليه بالقدر ، الشرح ص ٧٧٤ .

(١٨١) يقول أبو الهذيل ويؤيده الرازي : أنزل الله القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من اثبات الجبر وقوع أفعال العباد ويقضاء الله لقاتل العرب للنبي كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا؟ وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته ، المحصل ص ١٤٤ ؛ لولا استقلال العبد بالفعل لم يبق للبعثة فائدة ، الموافق ص ٣١٤ ؛ ولم تعد هناك امكانية لاثبات النبوة ، الشرح ص ٧٧٨ ؛ ففيم بعثة الأنبياء ، بطلان الشرائع ، =

الالتزام بأي قانون ما دام الانسان مجبراً على أفعاله . وهو ما حدث بالنسبة للصوفية ونقد الفقهاء لهم^(١٨٢). كما يؤدي على الأقل إلى قبح التكليف ومنع القدرة. فما دام الإنسان مجبراً ولا قدرة له على إتيان أي فعل ففيم التكليف الذي يتطلب القدرة على الإتيان به ؟ كما يؤدي الى قبح كل فعل بل وإلى استحالته ما دام الفعل يتطلب القدرة عليه . فالانسان لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه . والتكليف ليس تحصيل حاصل . فالانسان قادر على الفعل ولا شيء مقرر عليه إلا في حساب عام للكون ومسار التاريخ وقانون حركة المجتمعات والشعوب . فلا يتم فعل إلا بوعي الأفراد وحركة الجماهير ، وبقيادة رشيدة وبفكر عملي وبقانون تاريخ . ولا يُقال أن التكليف مجرد داعية إلى الفعل الذي يخلقه الذات المشخص لأن التكليف سيظل في هذه الحالة فائضاً لا لزوم له ما دام الفعل مخلوقاً من الله^(١٨٣) . كما ينتهي الجبر الى قبح الأمر والنهي . فما دام الانسان مجبراً على أفعاله ففيم التوجيه نحو الفعل أو نحو عدم الفعل ؟ فالأمر والنهي لا يوجهان إلا القادر على الفعل^(١٨٤) . وفي نفس الوقت يجوز الجبر تكليف ما لا يطاق ما دام الانسان ليس هو الفاعل وما دام الفعل

== جواز بعثة رسول كاذب، بطلان حجة الرسل على الكفار، التسوية بين الرسول وإبليس، الشرح ص ٣٣٣ - ٣٣٥ ؛ ولو جوزنا ذلك عليه لم يوفق بشيء من كلامه وبشيء من الأدلة، المغني ج ٩ ، التوليد ص ١٨ .

(١٨٢) نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره، الشرح ص ٧٣ ؛ الاقتصاد ص ٤٧ .
(١٨٣) التكليف واقع بمعرفة الله . فإن كان في ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال . وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالملكف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف ، وتكليف الغافل بالمحال . لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب . وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها تكون دواعي إلى الفعل فيخلق الله الفعل عقبيها عادة . وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للشواب والعقاب ، الموافق ص ٣١٥ ؛ عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر لنفي التكليف ، وصحة التكليف مع القضاء والقدر، التحقيق ص ١٣١ - ١٣٣ .

(١٨٤) والجبر مذهب معقول إلا أنه يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي ، المحيط ص ٤٠٨ ؛ قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهي على أنها محدثة لتصرفاتنا فإننا استدللنا بفرع الشيء على أصله لأننا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيته ، قيل : نعم حسن الأمر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل . . . قبح الجهاد ، الشرح ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

ليس مرتبطاً بحدود الطاقة الإنسانية^(١٨٥). وينتهي الجبر إلى إبطال النعمة أو الدعاء والشكر على التوفيق دون الخذلان. فما دام الإنسان مجبراً على أفعاله فإنه لن يسأل التوفيق ، ولن يسع الى الفعل ، ولن يطلب الهداية ، ولن يشكر إذا ما تحقق ما سأل وطلب ورجا^(١٨٦) . كما يؤدي الى إبطال استحقاق المدح والذم . فالمجبر على أفعاله لا يستحق المدح أو اللوم لأنه لم يحدث شيئاً بفعله بل أحدثه غيره فيه . ولا يستحق الانسان اللوم أو الثناء إلا إذا كان مسؤولاً عن فعله قادراً عليه . ولا يُقال أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية لأن المحال أفعال^(١٨٧) . وأخيراً يؤدي الجبر الى ابطال الثواب والعقاب على الأفعال . يحيلهما الجبر لعدم مسؤولية الانسان على الأفعال ، ومن ثم إبطال الوعد والوعيد . ولا يقال أن الثواب والعقاب مجرد عادة ، فالعاديات حوادث طبيعية لا دخل لفعل الانسان فيها . أما الأفعال فهي تتأق بفعل الحرية . ليست الأفعال إلا مجرد علامة على الثواب دون أن تكون هي المقررة للثواب والعقاب . ليس للعلامة أية دلالة خاصة لأنها يمكن أن تكون فعلاً بل أي شيء آخر . العلامة انكار للفعل كما أن الفعل المجازي انكار له . الفعل حقيقة واعتباره مجازاً هو فقط تغيير في لفظ الجبر^(١٨٨) .

(١٨٥) جواز تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٧٧٣ ، ص ٣٣٥ ؛ الاختيار الموجب تكليف بما لا يطاق . الاختيار الضروي أو على البذل ليس اختياراً ، الشرح ص ٣٩٨ - ٤٠٠ ، الفصل ص ١٠١ - ١٠١ .

(١٨٦) الابانة ص ٥٧ .

(١٨٧) لولا استقلال العبد بالفعل لارتفع المدح والذم والثواب والعقاب . المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويلزم بحسنه وفبحه وسلامته وعاهته المواقف ص ٣١٤ ؛ منع استحقاق المدح والذم ومنع التفرقة بين المحسن والمسيء ، الشرح ص ٣٣٢ - ٣٣٤ ؛ الانصاف ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٨٨) الاقتصاد ص ٤٧ ؛ التمهيد ص ٧٣ - ٧٩ ؛ الدوالي ص ٢٤٦ - ٢٥٤ ؛ شرح التفشازاني ص ١٠٠ أما الثواب والعقاب فكسائر العاديات . وكما لا يصح أن يقال له خلق الله الاحترق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء فكذا هنا ، المواقف ص ٣١٥ ؛ وزعم جهنم أنه تعالى جعل هذه الأفعال (التي يفعلها الله على الحقيقة والانسان على المجاز) علامة الثواب ، وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب والكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والألوان ، المحيط ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

٧ - وفي تفنيد الجبر توجه اليه الحجة التي يعتمد عليها الكسب لاثبات الحرية وهي التفرقة بين حركة المرتعد والحركة الاختيارية لاثبات أولوية الحركة اللارادية وهي حركة المرتعش على الحركة الارادية وهي حركة المختار . وهي حجة ذات شقين إما تثبت الجبر نظراً للحركة اللارادية أو تثبت الكسب نظراً للحركة الارادية . ومع ذلك لا تميز عقيدة الجبر بين المستويات بين المضطر والمكتسب والمختار ، بين الملجأ وما ليس بملجأ ووضع الأفعال كلها في قالب واحد وهو الاضطرار ثم جعل الاضطرار من الخارج وليس من الداخل . وهناك فرق في السلوك . يحدث المضطر إما لعجز به أو فيه لصعوبة الإتيان بفعل في موقف لا يسمح بتحقيقه ، وهو اضطراري يمكن معرفة علته . إذا زالت العلة زال المعلول . ويحدث المكتسب بالممارسة وبتكرار الفعل بالتربية داخل الجماعة الداعية . ويحدث المختار طبقاً للباحث الأقوى نتيجة لاختلاف القيم بين الشدة والضعف في التمثل . يؤدي الجبر إذن إلى الغاء المستويات وعدم التمييز بين الأفعال واثبات أن العالم واحد والفعل واحد وبالتالي يمحي الفرق بين الله والانسان ، بين ارادة الله و ارادة الانسان ، بين قدرة الله وقدرة الانسان ، وجعل الله على مستوى الانسان ، والانسان على مستوى الله في حين أن العقيدة والشريعة كلاهما يقومان على التمييز بين المستويات^(١٨٩) . في حين تثبت حرية الاختيار عندما تتم التفرقة بين المستويات ويقضي عليها بارجاعها كلها الى مستوى واحد^(١٩٠) . لذلك يخلط الجبر بين فعلين

(١٨٩) مزاج العالم عند المجوس واحد ، حسن من النور ، وقبيح من الظلمة ، والمجبرة تثبت الكفر واحد ، حسن من الله ، وقبيح منا ، الشرح ص ٧٣ .

(١٩٠) الاختيار الذي فعل الله ومنفي عن سواه هو غير الاختيار الذي اضافه إلى خلقه ووصفهم به لأن الاختيار الذي توحد الله به هو أن يفعل ما يشاء كيف شاء وإذا شاء ، وليست هذه صفة شيء من خلقه . وأما الاختيار الذي أضافه الله إلى خلقه فهو اما خلق فيهم الميل إلى شيء ما والاثار له على غيره فقط . . . والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع منا هو أن الله اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكناً أو معرفة أو ارادة أو كراهية . وفعل الله كل ذلك فينا بغير معاناة منه . وفعل تعالى لغير علة . وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نختصره نحن ، الفصل جـ ٣ ، ص ٢٠ - ٢١ .

فعل التأليه وفعل الانسان . فعل التأليه واجب نظراً طبقاً لعواطف التأليه وفعل الانسان واجب نظراً وعملاً . كما يعطي الأولوية لفعل التأليه على فعل الانسان . وفعل التأليه هنا يعني الموقف الذي يمارس الانسان فيه حريته ثم ينكر فعل الانسان ويثبت فعل التأليه وكأن الانسان يضحي بحقه كلية في سبيل الاحساس بالغموض والتوهيمات المستقبلية . ثم تفسير الأفعال وكل مظاهر الطبيعة بالعلة الأولى دون العلل الثانية ، وبالتالي تنتهي حرية الانسان كما يقضي على العلم . وبالرجوع الى الفعل الانساني وتحليل السلوك البشري يمكن اكتشاف أن الفعل الانساني الحر ليس هو الفعل العقلي وحده بل فعل الشعور^(١٩١) . وكل انكار لذلك انما هو توهيمات وأخطاء في استعمال الألفاظ مثل الجواز والصحة والتوهم . فالجواز قد يفيد الشك إذا كان المقصود به الفعل الانساني . وقد يعني الصحة إذا كان المقصود به فعل التأليه . فكل لفظ يحمل معنيين يصح أحدهما على فعل الانسان والآخر على فعل التأليه^(١٩٢) .

٨ - ويقوم الجبر على ابطال العادات والعرف والمألوف . يفننه الاحساس بالحرية والشعور البديهي بالمسؤولية ، وما هو أساس للحياة الخاصة والعامة . فحدوث الحرية بالفعل في الواقع أكبر دليل على وجودها . وما الحاجة الى اثبات شيء هو موجود بالفعل ؟ كما أن الجبر ابطال لحكم العقل واعتماد على اللامعقول ، ومنع السؤال والتساؤل والفهم ، والاعتماد على السلطة والطاغوت والأسطورة^(١٩٣) . مع الجبر تستحيل المعرفة . وماذا تجدي المعرفة ما دام العقل لا يتم بأساس نظري عن وعي وتدبر ؟ وما الحاجة الى العقل والبحث والنظر والانسان مفعول فيه^(١٩٤) ؟ . والجبر شهادة زور لأنه دفاع عن الذي يحتاج بالجبر

(١٩١) بين الصحيح الجوارح وبين من لا صحة بجوارحه فرق لائح لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعاد وسائر الحركات مختاراً لها دون مانع والذي لا صحة لجوارحه لورام بذلك جهده لم يفعله أصلاً، الفصل جـ ٣ ، ص ١٩ .

(١٩٢) الشرح ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .

(١٩٣) ومع ذلك فإن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، مطالع ص ١٩١ .

(١٩٤) سدت المجبرة على أنفسها معرفة الله ، الشرح ص ٧٧٨ ؛ ان المجبرة لا يمكنها أن تعرف تعلق=

وينكر شهادة الحس والوجدان ، ويقول غير ما يشعر به (١٩٥) . ويتجاوز الجبر حدود المعرفة الانسانية ، بداهة العقل والحس وشهادة الوجدان ، فيمتد الى العالم الآخر . وبالتالي يقع في خطأ مزدوج ، الجبر في الدنيا والجبر في كل العوالم الممكنة الأخرى في الحياة أو بعد الموت . فالجبر في هذا العالم لا يؤيده عقل أو تجربة أو حياة . والجبر في العوالم الأخرى هو استمرار للجبر في هذا العالم حتى ولو كان في عالم أفضل يجد فيه الانسان تعويضاً عن عالم البؤس والحرمان ، في عالم من النعيم والاكتفاء ، ومن عالم الظلم والقسوة الى عالم العدل والرحمة . فهو عالم نفسي مسقط مشخص يعبر عن حرمان الانسان وضيقه بالظلم ورغبته في التعويض وأمله في الخلاص . وكل القوانين التي يتصورها الانسان تحكم هذا العالم الأخر هي قوانين بالتمني (١٩٦) . ان الحرية تثبت في هذا العالم . وإثباتها أو انكارها في عالم آخر لا يزيد ولا ينقص من ثبوت الحرية في هذا العالم بل يكون مجرد تشويش عليها وافساح مجال للجبر الأخرى . وما فائدة انكار الحرية في عالم آخر ما دام التكليف قد انتهى بانتهاء الحياة ؟ حتى ولو أمكن تصور حياة أخرى كيف يمكن تصورها بلا حرية ؟ وكيف ينعم الناس عندما لا يكونون قادرين بل عندما يكونون مضطرين حتى إلى النعيم الأبدي ؟ حتى الجزء لا يكون جزاء إلا إذا كان نتيجة فعل حر ، ويكون الفعل حراً دون عصمة . فالعصمة أيضاً جبر لأن الانسان لا يقدر على فعل الخطأ . والجبر في النعيم الأخرى عذاب بالنسبة للحرية في العذاب الدنيوي (١٩٧) . يبدو أن الاستحقاق كواجب عقلي جعل المثاب مضطراً الى

== الحوادث بالقديم ولا يمكنهم أيضاً معرفة المحدث القديم ، المغني ج ٩ ، التوليد ص ٢٤ .

(١٩٥) المجبرة يشهدون الزور لأبليس ويجعلونه سبب الغواية ، الشرح ص ٧٧٤ .

(١٩٦) عند أبي الهذيل أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم ، وأهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم ، وأهل النار مضطرون إلى أقوالهم ، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به ، الفرق ص ١٢٤ ؛ لذلك قيل عن أبي الهذيل ، قدرى الأولى جبري الآخرة فإن مذهبه في حركات أهل الخلد في الآخرة فإنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للباري إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها . الملل ج ١ ، ص ٧٦ .

(١٩٧) يدافع الخياط عن أبي الهذيل قائلاً : الآخرة دار جزاء وليست بدار تكليف . فلو كان أهل—

الثواب ، والمعاقب مضطراً الى العقاب ، وهو اضطراب القانون . والحقيقة أن العالم الآخر ليس عالم فعل بل عالم ثواب ، ليس عالم امتحان واختبار بل عالم يتم فيه حصر النتائج . ففي هذا العالم يتم الكشف فيه عن حصيلة الفعل بعد أن يكون قد تم كل فعل .

٩ - ويبطل الجبر تعلق الفعل بالانسان ووقوعه حسب دواعيه ، والغناء البواعث على الفعل ومسؤولية الانسان عنه ، بل القضاء كلية على الانسان الفاعل الحر القاصد المحقق . فالجبر تسوية للانسان بظواهر الطبيعة وتحويله الى آلة لتحقيق مقاصد الغير^(١٩٨) . يؤدي الجبر الى نفي حرية الانسان وقدراته وبواعثه ودواعيه وصوارفه وأهدافه ومقاصده وغاياته وتخطيطه وتعلمه وتجاربه وأخطائه ونجاحه وفشله وسلبه حياته ووجوده وفعله رسالته وكل شيء وإبداعه وخلقه وفنه وشعره وجهاده ونضاله . وإذا كان كل فعل حكمه وقضاؤه ، وأفعاله ليست معللة بغاية أو سبب فإنها تصبح غير مفهومة ولا قصد لها ولا غاية ولا سبب ، وهي الأفعال العشوائية المتناقضة التي تقوم على العبث والسخف واللامعنى والتناقض . ويؤدي الجبر الى القول بالطبع وأن كل انسان يفعل ما هو مطبوع عليه . وجوهر الطبع هنا هو الجبر في حين أنه إذا كان الطبع هو الطبيعة فإن الطبيعة حرة^(١٩٩) . وينفي الجبر التولد في الطبيعة واستمرار القدرة لنفيه القدرة أصلاً وبالتالي ترك العالم وتوقف الفعل فيه^(٢٠٠) .

== الأخرى مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ، ولو وقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها ، الفرق ص ١٢٥ ؛ ورداً على أبي الهذيل وجبريته في الآخرة يقول أهل السنة : وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منبئين عن المعاصي ومعصومين منها كما قال أهل السنة مع أكثر الشيعة ان الأنبياء كانوا في الدنيا منبئين عن المعاصي ومعصومين عنها . وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون منها ، الفرق ص ١٢٥ .

(١٩٨) الجبر مذهب معقول إلا أنه يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، المحيط ص ٤٨ ؛ القضاء على الدعاوي والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٩ ؛ الانصاف ص ١٥٣ - ٢٥٤ .

(١٩٩) القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون معمولاً عليه ، الشرح ص ٧٧٤ .

(٢٠٠) المجبرة يجعلون المتولدات من خلق الله بإيجاب المحل بل أكثر أفعال العباد متولدة ، المحيط ص -

١٠ - ويؤدي الجبر في عقيدته الأم ، القضاء والقدر الى الرضا والاستكانة وقبول الخير دون زيادة والشر دون نقصان . يصبح الرزق معداً من قبل لا تغيير في وضع الانسان ولا تبديل . يتم الرضا بالشر وقبوله وايجاد العلل له كالاتحان والاختبار فالؤمن المصاب . وينتهي الانسان الى تبرير الشر وتعقبه ثم قبوله والرضا به (٢٠١) . وبعد أن يتحول الجبر الى موروث ديني في الدين الشعبي تظهر سلبياته العملية ويختفي الحق الالهي النظري الذي كان الدافع على صياغته . يصبح الجبر السبب الرئيسي في استكانة الشعوب ومنعها من الثورة والغضب والتمرد والمعارضة والدفاع عن الحقوق فتنتهي الى الاستسلام والرضى وقبول الأمر الواقع وما به من فقر وجهل وتحلف وقهر ما دامت الشرور والآثام واقعة حتماً لا يمكن تغييرها الى نفع وصلاح . ويكون ذلك في الماضي والحاضر والمستقبل ، في كل الزمان ومن ثم تنعدم الثورة في الحاضر ولا يُعد لها في المستقبل وتدان في الماضي . ويغيب النموذج التاريخي فيصبح الانسان خارج الزمان والمكان وخارج التاريخ . معنى الرضا بالقضاء والقدر هو عدم الاعتراض على حكم الله السابق وارادته الأزلية . وما أسهل بعد ذلك أن يأتي الحاكم ممثلاً لارادة الله ويطلب الناس بالتسليم والرضا والقبول فيمتنعون عن الاعتراض ، وكأن الانسان في مواجهة حاكم قاهر وسلطان جائر تجبّ مشيئته وارادته مشيئة المحكوم وارادته . وبالتالي يؤدي تبرير الشر على أنه خير ، وتحريم السخط على أنه رضا الى عدم الثورة على الظلم ونهاية الغضب من القلوب والثورة في الشعوب (٢٠٢) .

== ٣٨٠ ، ص ٣٨٨ ؛ فأما المجبرة فإنهم يشبّون المتولدات كلها من فعل الله ويمتنعون من أن يفعل الانسان إلا في بعضه إلا ما حكى عن ضرار وحفص الفرد أن ما تولد من فعله يمكنه الامتناع منه متى أراد فهو فعله كالريح وما اشبهه دون سواء ، المغني ج ٩ ، التوليد ص ١٣ . (٢٠١) يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويدعن بأن كل كائن في الماضي والحال والمستقبل إنما هو بقضاء الله وقدره ، القول ص ٤٤ - ٤٥ ؛ الأمير ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر ، شرح التفتازاني ص ٩٨ ؛ حاشية الخياطي ص ٩٨ - ٩٩ ، الاسفرايني ص ٩٨ .

(٢٠٢) نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره على الاطلاق بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وارادته ==

٢ - نظرية الكسب .

مع أن الكسب هو النظرية الثالثة تاريخياً بعد الجبر وخلق الأفعال يحاول الجمع بينهما على طريق التوسط إلا أنه هو الخطوة الثانية لأفعال الشعور الخارجية كما كان الحال في أفعال الشعور الداخلية في الحلول المتوسطة لأنه يحاول الخروج من الجبر والاقتراب من خلق الأفعال بصرف النظر عن مدى نجاح المحاولة . والقول به اتجاه عام لا يميز طائفة عن أخرى وإن كان أصبح ممثلاً لكبرائها ومميزاً لها وبالتالي أصبح مرادفاً لعقائد الجمهور ، وعقيدة رسمية للدولة (٢٠٣) . وقد ظهر الكسب في العقائد المتأخرة وكأنه النظرية التاريخية الدائمة والنظرية الدينية الشرعية التي لا يستطيع أحد الخروج عليها طبقاً لعقائد أهل السنة ، استسهالاً للأمر ، فالعقائد المتأخرة عندما غاب عنها الأساس النظري لم يبق منها إلا هذه النظرية التي تخاطب الايمان ويسهل عرضها بالعقل (٢٠٤) أو تملقاً للجماهير لأنها تزايد على الايمان مثل الجبر أو دفاعاً عن السلطة ما دامت الأولوية للقدرة ليست للانسان ، وما دام

— الأزلية ، ولا يتقدم بين يديه بالاعتراض بل نسلم لما أراد فينا وفي غيرنا ، ولا نعترض بما يفعل ، الانصاف ص ١٦٦ - ١٦٧ ؛ كل الكائنات مقضية مقدرة له وعدم الاعتراض على شيء من ذلك ، القول ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢٠٣) الذين يقولون بالكسب طوائف كثيرة : أهل السنة ، المرسى ، ابن عون ، النجارية ، الأشعرية ، الجهمية ، طوائف من الخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، ومن المعتزلة ضرار بن عمر وأبو يحيى حفص الفرد يقولون جميعاً جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله في الفاعلين بها ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ، والمصنفون من المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ونحن سمعنا اقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعدناهم من الجبرية ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٧ .

(٢٠٤) ويقال شعراً في العقائد المتأخرة :

ولنا الجزاء للعبيد	لكسبهم في المذهب السديد
فلا تكن مفراطاً أو مفراطاً	واتبع بين ذلك سبيلاً وسطاً
وعندنا للعبد كسب كلفا	به ولكن لم يؤثر فاعرفا
وليس مجبوراً ولا اختياراً	وليس كل يفعل اختياراً

الوسيلة ص ٣٤ - ٣٥

الجوهرة ص ١١ - ١٢

انظر أيضاً التحفة جـ ٢ ، ص ٨ - ١٠ ؛ الاتحاف ص ١٠١ - ١٠٢ .

الانسان ما زال تابعاً للارادة الخارجية . والنظرية بالنسبة الى الجمهور تعطي له الحسينيين معاً الله وذاته وتجعل الله عماداً لذاته وأساساً لها ومن ثم يجد له مستقراً ومتاعاً ، ويركن الى ركن أمين .

أ- تعريف الكسب . هل نظرية الكسب منفصلة عن عقيدة الجبر ؟ ان الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر ، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه (٢٠٥) . يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر . فاثبات أحدهما يسهل اثبات الآخر ، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر . وتتوقف كثيراً من تحليلات الكسب عند اثبات خلق المعبود للأفعال دون اعتناء باثبات الكسب وكأن اثبات خلق الأفعال للمعبود واثبات الكسب للانسان شيء واحد مما يدل على أن الكسب مجرد تنوع صغير داخل الجبر . يبدأ الكسب بمسلمات الجبر وبقضيته الأولى وهو أنه لا خالق إلا الله ولا فاعل إلا الله سواء كان من اكساب العباد أو من غير اكسابهم وكأن الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ أو اعطاء الانسان الفتات ايماماً وخداعاً (٢٠٦) . بل ان لفظة الكسب قد لا تعني شيئاً على الاطلاق انما أريد بها التمويه على الجمهور أنها تفيد شيئاً غير الجبر وهي في الحقيقة لا تفيد إلا الجبر (٢٠٧) . الكسب اسم بلا

(٢٠٥) عند الأشعري كل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر أن يضطرهم إليه وجائز أن يضطرهم الله إلى الجور ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٧ .

(٢٠٦) الله خالق كل مخلوق سواء من اكساب العباد أو من غير اكسابهم ، الأصول ص ١٣٦ ؛ وجب اذا أقدرنا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسباً لنا لأن ما قدر عليه أن يفعله ولم يفعله فينا كسباً فقد ترك أن يفعله فينا كسباً . وإذا ترك أن يكون كسباً لنا استحال أن نكون له مكتسبين . فدل على ما قلنا أننا لا نكتسبه إلا وقد خلقه الله لنا كسباً ، اللمع ص ٧٨ ؛ اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه فلن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسناتها وقبحها خلق له تعالى ، لا خالق غيره . فهي منه خلق وللعباد كسب ، الانصاف ص ١٤٤ ؛ والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الابداع والاحداث استقلالاً جبرياً ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦-١٢٧ ؛ وقد قيل شعراً :

فهو تعالى خالق كل عمل خيراً وشرّاً فاجتنب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٨٠

(٢٠٧) من أبدع هذه اللفظة ما أراد الله باطلاقها وانما لبس على قوم من العامة فاوهمهم أنه مخالف

مسمى ، لفظ بلا معنى ، كلمة تشير الى لا شيء وتكشف عن مجرد الرغبة في اثبات الجبر بطريقة ملتوية توحى بأنها لا تنفي خلق الانسان لأفعاله واثبات مسؤوليته عنها . فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكير مقنع يكشف عن موقف نفاق على عكس خلق الأفعال كموقف عقلي صريح^(٢٠٨) . كذلك يمكن استعمال حجج الجبر تأييداً للكسب وحجج الكسب تأييداً للجبر . كما يمكن تفنيد حججهما معاً بالطريقة نفسها نظراً لتداخل النظريتين .

والحقيقة أن الكسب نظرية في الجبر لأن كليهما ينفي استقلال قدرة العبد وتأثيرها في العالم أو أنها تؤثر بفضل سبب أعلى ، وتسلسل الأسباب الى أن يصل الى السبب الأول . لذلك يقوم تصور العالم عند الفلاسفة أيضاً على الجبر نظراً لرفض واجب الوجود المشاركة في أفعاله ومن ثم استبعاد الحرية الانسانية . توضع اذن نظريات الفلاسفة في الصدور والثبوت في ثنائية النور والظلمة والمنجمين في الأفلاك مع الجبر . ويكون الجبر هنا علاقة بالكون أكثر منه علاقة بالسلوك الانساني^(٢٠٩) . لا يقوم الكسب على القدرة المؤثرة أو على الایجاد . لذلك يكون

== لهم . وإنما اجترأ بهذه اللفظة فقط ولا نفى التحقيق . يعود المذهبان إلى شيء واحد لأنهم يوافقون جهماً أو أن التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه ، المحيط ص ٤٠٩ .

(٢٠٨) الكسب اسم بلا مسمى . العبد إذا اختار الطاعة حصلت ، وإذا اختار المعصية حصلت ، وحصول ذلك الاختيار أولى به . والأول قول المعتزلة والثاني لا يدفع الا لزام . كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله ، وهذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو قول المعتزلة ، المحصل ص ١٤٤ .

(٢٠٩) الكسب أن تتعلق القدرة به على وجه ما وإن لم تتعلق من جميع الوجوه وهو ما سماه القاضي صفة وحالاً . ولم يثبت الأشعري للقدرة الحادثة أثراً أصلاً غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والكل من الله . وقد أثبت امام الحرمين للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقى إلى الباري وهو الخالق المبدع المستقل ابداعه من غير احتياج إلى سبب . وسلك مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى . وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركابة الجبر ، والجبر على تسلسل الأسباب الزم ، إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة ، والصورة كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبراً حق الاختيار على المختارين جبر ، والقدرة على القادرين جبر ، التمهيد ص ٧٧ - ٧٩ ؛ نقل عن ==

أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار لأنه معلق على شرط لا دخل لحرية الاختيار فيه وهي القدرة التي توجد في الإنسان إلا إذا كانت هذه القدرة نابعة من باطنه : القفز على العمل ، رؤية الغاية وقد تحققت بالفعل ، الاستعداد للتضحية والتوتر في اللحظة ، الخلق المستمر الناشئ عنها . وكأن الكسب كان مجرد وسيلة للهروب من المشكلة لما كان الله هو الخالق والعبد هو الفاعل . وقد اقترن في العقائد المتأخرة بالجبر وكأن الكسب أحد نتائجه أو أحد فروعها أو أحد تطبيقاته . ربما كان الكسب في البداية ، نظراً لقوة خلق الأفعال وحرية الاختيار ، يعترف بتأثير القدرة . أما الكسب في العقائد المتأخرة فإنه يقوم على القدرة غير المؤثرة وبالتالي لم يعد هناك فرق بينه وبين الجبر . قد يكون الفرق بين الجبر والكسب أن الجبر لا يثبت قدرة على الاطلاق في حين أن الكسب المتقدم كان يثبت للقدرة أثراً . أما الكسب المتأخر فهو أقرب إلى الجبر المتوسط فيثبت قدرة للإنسان ولكنها غير مؤثرة^(٢١٠) .

والحقيقة أنه لا وسط بين الجبر والحرية . الكسب نفسه صورة أخرى من صور الجبر ، أقل عقلانية وأضعف نظراً^(٢١١) . ومع ذلك يظل للجبر ميزة هي وضوحه النظري . فالمعبود خالق أفعال الإنسان . أما الكسب فإنه وإن كان يشارك الجبر إلا أنه يحاول الخروج منه فلا يستطيع . ويظل يدور حول الألفاظ والأسماء

القاضي أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل بل أثبت لها أثراً وصفة زائدة على الفعل . وقال تارة لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلاً وتارة بالتأثير وأثبت مخلوقاً بين خالقين . ونقل عن الاسفراييني أنه قال ما قاله القاضي في القول الثاني في الأثر الزائد . وذهب الجويني في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيراً إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة . وذهب أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتمال وإلى الله بالخلق والاختراع وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً ، الغاية ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢١٠) الجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة . فاما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ .

(٢١١) العبد اما أن يكون مستقلاً بادخال شيء في الوجود واما ألا يكون فهذا نفى وإثبات ولا واسطة بينهما . فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة وإن كان الثاني كان لعبد مضطراً لأن الله إذا خلقه في العبد حصل لا محالة وإذا لم يخلقه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطراً ، المحيط ص ٣٤٧ .

دون معاني أو مسميات حتى لقد أصبح الكسب مثلاً للغموض والصعوبة وعدم الوضوح ف قيل : « أصعب من الكسب^(١١٢) » . الكسب لا يختلف عن الجبر في أي حال بل انه خرج من الجبر ليكون أكثر اتفاقاً مع العقل ولكي يكون هناك أساس للتكليف والمدح والذم ثم صار الكسب أكثر تعارضاً مع العقل . وأصبح الجبر القديم بالنسبة الى الكسب أكثر اتفاقاً مع العقل لأنه على الأقل أوضح وأصرح^(٢١٣) .

وكثيراً ما يثبت الكسب بطريقة اثبات الطرفين دون أية محاولة لبيان الأساس العقلي للجمع بينهما^(٢١٤) . وقد يثبت الكسب باثبات طرفي النقيض دون أي

(٢١٢) ما لم تكن الصفة معقولة معروفة فلا تصح اضافتها فأما أن تعرفها بالاضافة فلا . وعند ضرار بن عمر الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب . وقد شارك جهياً في المذهب وزاد عليه في الاحالة لأن ما ذكره جهم على فساده معقول وما ذكره هو غير معقول أصلاً ، الشرح ص ٣٦٣ ؛ زعمت القدريّة أن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول لهم ، وقالوا لا وجه لنسبة الفعل إلى مكتسب غير محدث له ، الأصول ص ١٣٣ ؛ الكسب غير معقول ، الشرح ص ٣٤٣ .

(٢١٣) قول جهم معقول لأنه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعل العبد فاعلاً له على وجه المجاز . وزعم أنه تعالى جعل هذه الأفعال علامة الثواب وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والألوان . وهذا مذهب معقول إلا أن يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي والحمد والذم وغيرهما من الأحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا . ولما رأت المجبرة تهافت العقول جعلوا التصرف مطلقاً بنا من جهة ومن عند الله بجهة أخرى فقالوا : هو كسب ما خلق الله ثم افترقوا ، منهم من يقول جميع الأفعال تجري على طريقة واحدة في كونها كسباً متولداً أو مباشراً (ضرار) ثم حدث فيما جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة فخصصوا بها المباشر دون المتولد ولا يصفون العبد فاعلاً على الحقيقة بل مجازاً ، المحيط ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

(٢١٤) يريد بها (ارادته) لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على إيجادها وبما يجعله منه كسباً لعباده من خير وشر ونفع وضرر وهدي وضلال وطاعة وعصيان لا يخرج حادثاً عن مشيئته ولا يكون إلا بقضائه وإرادته ، الانصاف ص ٦ ؛ ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله ، الشرح ص ٣٢٤ ؛ وعند فريق من الزيدية الأفعال غير مخلوقة ولا محدثة ولا مخترة وإنما هي كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ .

أساس نظري أو تحليل عقلي لوجه الجمع وكأن الأمر واضح بذاته . وهذا أكثر أمانة لأن أية محاولة نظرية يسهل تفنيدها عقلاً وواقعاً ، حساً ووجداناً ، فيترك الأمر تعبيراً عن مقتضيين ، إثبات حق المؤله الشخص واثبات حق الانسان . ولما كان الكسب لا يعني إلا الجبر فإنه ينتهي إلى اثبات حق المؤله الشخص دون حق الانسان^(٢١٥) . والجمع بين الجبر والاختيار بصورة مجردة خالصة وعلى أساس منطقي لا يحكم على الفعل بشيء مثل جواز وقوع حكمين مختلفين على شيء واحد من وجهين مختلفين . فهذا منطق الجهة الذي لا يفيد في الحكم على الفعل ووصف نشأته وتماه . فالفعل في الواقع لا يكون إلا فعلاً من قادر واحد ، ولا يكون له إلا قصد واحد وغاية واحدة وعمل واحد^(٢١٦) .

والكسب وسيلة لجعل مقدور لقادرين . والبرهان على ذلك الفرق بين الحركة الارادية وحركة المرتعش . الأولى تثبت الارادة والفعل والقدرة والثانية تثبت الجبر مع أنها حركة عضوية خالصة طبقاً لقوانين الطبيعة الحية ولا تثبت أية قدرة خارجية^(٢١٧) . ويستحيل اثبات مقدور لقادرين ، فالمقدور واحد ، والقدرة واحدة ، والقادر واحد . ولما كان الانسان بالتجربة يشعر أنه القادر فهو خالق

(٢١٥) تقول المعلوماتية (العجاردة الخوارج) ان أفعال العباد ليست مخلوقة ولا يكون إلا ما شاء الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ، وهي كلها بإرادته ومشئته وحكمه وقضيته وتقديره . وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها . والحسن منها برضاء الله والقبيح منها برضائه ، النسفي ص ٩٦ - ١٠٣ .

(٢١٦) قال جل الاباضية : يجوز أن يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين . فمن ذلك أن رجلاً لو دخل زرعاً بغير إذن صاحبه لكان مبتغاه الخروج منه لأن فيه فساد الزرع وقد أمر به لأنه ليس له ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ .

(٢١٧) القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل . وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدر منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد . وهذا إنما يعبد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال ، الاقتصاد ص ٤٩ - ٥١ ؛ مقدورة بقدرة الله اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق اكتساباً ؛ التعلق بمجموع القدرتين عند أبي اسحاق (القاضي) ، الدواني ص ٢٤٦ - ٢٥٤ ، الاقتصاد ص ٤٧ - ٤٩ .

أفعاله . لا يمكن في هذه الحالة أن يكون القادر هو الله لأنه الخالق لأن هذا استدلال وليس تجربة ، حق كلي وليس فعلاً جزئياً . ان اثبات جواز مقدور واحد لقادرين على البديل محاولة لاعطاء الطرفين حقهما ، حق الذات المشخص وحق الانسان الحر . ولكنها تؤدي الى مشاكل أعظم مثل مساواة الانسان بالله ، وهو ضد عواطف التأليه ، وجعله قادراً على ما يقدر عليه ، وهو أيضاً ضد تميز الارادة المطلقة(٢١٨) . فإن ثبتا حكماً لوجهين يكون السؤال : من أي موقف يصدر الحكم ، من الله أم من الانسان ؟ ولما كان المتكلم انساناً فإنه لا يستطيع أن يصدر حكمه إلا بناء على الموقف الانساني فيرى نفسه قادراً(٢١٩) .

ويحاول الكسب أن يكون وسطاً بين الایجاد والخلق ولكن يظل كل وسط أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ، ويظل الكسب أقرب الى الایجاد منه الى الخلق(٢٢٠) . وهناك فرق بين الخلق والكسب . فالخلق موجود بايجاد الموجود يلزمه

(٢١٨) لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والارادة . وقد سبق أن الله مستقل بخلق الأفعال وإيجادها . ومعلوم أن المقدور لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ، شرح التفتازاني ص ١٠١ - ١٠٢ ؛ يقول الشحام يجوز مقدور واحد لقادرين ، يصح أن يحدث كل واحد منها على البديل ، الفرق ص ١٧٨ ؛ ويقول أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ، وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين ، لله وللإنسان . فإن فعلها القديم كان اضطراراً وإن فعلها المحدث كان اكتساباً ، وإن كل واحد منها يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللإنسان ، ولا يوصف الانسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً وللقديم ولكن يوصف الباري بأنه قادر بأن يخلقها ، ويوصف الانسان بأنه قادر أن يكتسبها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥١ .

(٢١٩) قال جل الاباضية يجوز أن يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ .

(٢٢٠) في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث له سبحانه وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الایجاد والخلق ، التمهيد ص ٥٤ ؛ فإن قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور واحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسباً أوجب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله بالضرورة وأن لقدرة العبد مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش ، احتجنا في التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختياري منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله =

حكم وشرط . الحكم هو ألا يتغير الموجود بالايجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . والشرط أن يكون عالماً به من كل وجه . أما الكسب فهو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه أيضاً حكم وشرط . الحكم أن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة ، والشرط أن يكون عالماً ببعض وجوه الفعل . ويدو أن الكسب هو جمع لعدة أفكار دون رباط عقلي أو اتساق . وهي صفة كل الأفكار الوسطية لأرضاء جميع الأطراف . وقد اختلف في تعريفها وفي عرضها . يحاول الكل الاقتراب منها ووصف كيفية الجمع بين هذه الأطراف المتعارضة . يقوم الكسب أحياناً على أمور أربعة : ارادة سابقة ، وقدرة ، وفعل ، ورابطة بينهما . فالكسب هو فعل القدرة الحادثة أو فعل الارادة الحادثة . وما يهم في هذا التعريف أن يكون الفعل حادثاً مخلوقاً أي تابعاً لقدرة أو ارادة أخرى . وهذا يعني وقوع المقدور دون انفراد بالقادرية . فالكسب لا تأثير فيه لقدرة الانسان (٢٢١) . لذلك ينفي الكسب عن نفسه المشاركة ، مشاركة الانسان للمؤله الشخص في أي فعل من الأفعال لأنه لا فعل له ، والفعل كله للمؤله الشخص (٢٢٢) .

ونظراً لصعوبة وجود أي أساس عقلي لنظرية وسط تجمع بين الجبر والحرية رغبةً في اثبات الطرفين واقتضاءً لكلا المطلبين ، حرية الانسان وحق المؤله الشخص ، يثبت الكسب ويتوقف عن الحكم فيه لعدم الوقوع في الاضطراب العقلي والخلخلة النظرية . ويجوز التوقف عن الحكم في المسائل الموضوعية وضعاً

== بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب . العبد المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري ، التحفة ص ٨ ؛ الاتخاف ص ١٠١ .

(٢٢١) وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر . فهو عنده مجبور في صورة مختار . ولا ينفي أن هذا المذهب مذهب الجبرية ، ولا ينفع التستر بقالب الاختيار ، القول ص ٤٠ .

(٢٢٢) فإن قالوا : لو كان الكسب فعلاً لله وللعبد لاشتركا فيه قيل : ليس حدوث منها حتى يكونا شريكين في إحداثه وإنما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك . ولا يجب الشركة بمثل هذا وإنما يتصور الشركة صانعين يكون صنع واحد منها غير صنع صاحبه في الجنس . . . ومن قال من القدرية أنه صنعه في يديه غير صنع الله فهو الذي ادعى المشاركة ، أصول ص ١٣٧ .

خاطئاً حتى لا يدخل العقل في متاهات لأسئلة خاطئة وشباكها . ولكنه في هذه الحالة يكون رفضاً للمسألة ذاتها دون اثباتها ورفض الدخول في الأساس العقلي للاثبات . التوقف عن الحكم العلمي هو رفض السؤال والجواب معاً لا اثبات الاجابة ورفض البرهنة عليها لأنه يكون قبولاً بلا برهان (٢٢٣) .

وأحياناً تتحول عواطف التعظيم الى النقيض . فإذا كانت الغاية من القول بالكسب اعطاء المؤله المشخص فعله والانسان حريته فإنه ينتهي الى جعل المؤله المشخص كالحاوي أو اللاعب يظهر شيئاً ويخفي أشياء ، يبيح بسر ويكتم آخر ، وبالتالي ينتهي التوسط الى سر مغلق مستحکم (٢٢٤) .

ونظراً لصعوبة إيجاد حل وسط بين الجبر والحرية عقلاً فإنه قد يتم التوحيد بينهما بالايان . والايان ليس برهاناً ما لم يكن ايماناً نظرياً ، فالعقل أساس الوحي . واللجوء الى الايمان تملق للعوام ومحو للفكر واثبات للغموض . والعجيب أن يكون هذا موقف بعض حركات الاصلاح ! وكيف يحدث اصلاح على أساس الايمان دون العقل ، والتقليد دون الفهم خاصة لو كان الملجأ في النهاية هو التصوف الذي به يستطيع الانسان هتك الأسرار ورفع الحجاب ! صحيح أن العقل قد تتغلف بدهيته ، وقد لا يعطي معاني بقدر ما يستخدم الألفاظ . ومع ذلك فالبدية ممكنة والعبارة الواضحة جائزة . ليس العقل هبة معطاة بل امكانية عقل تمارس بالنظر . ويمكن اثبات الحرية للجماهير اثباتاً عملياً دون التقيد بالضرورة بالأساس النظري وتحليل الخبرات ، حرية الدفاع عن الحق ، وحرية تقرير المصير ، وحرية الحصول

(٢٢٣) هذا هو موقف فريق من الرافضة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ ؛ فريق من الرافضة يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي ولا تفويض كما قالت المعتزلة لأن الرواية عن الأئمة جاءت بذلك . ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ .

(٢٢٤) عند الباقية (الشيعة) أن الله أراد بنا شيئاً وأراد منا أشياء . فما أرادنا بنا طواه عنا وما أرادنا منا أظهره لنا ، فما بالناس نشتغل بما أراد بنا عنا أرادنا عنا . وهذا قول في القدر هو بين لا جبر ولا تفويض ، الملل جـ ٢ ، ص ١٠٢ .

على الخبز . فهذا يمنع من التقليد لأن التقليد في ذاته محو لحرية الفكر والحركة (٢٢٥) .

ومع ذلك فالكسب في اللغة هو كل فعل يستجلب به نفع أو يندفع به ضرر أي أنه لفظ يصف حياة الانسان العملية فيما يتعلق بالمصالح العامة وبوسائل العيش . أما الكسب الاصطلاحي فلا معنى له ولو كان له معنى مخالف للمعنى اللغوي لاصطلح عليه . فالكسب الأشعري ليس تصوراً وليس مشتقاً من المعنى اللغوي بل مجرد لفظ لا يدل على شيء إما لغة أو اصطلاحاً (٢٢٦) .

(٢٢٥) أما المبحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه . وقد خاض فيه المغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا . فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر . ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قاله به وتبرأ من اسمه وهو هدم للشرعية ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الايمان . الرسالة ص ٦١ ؛ وأما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الاستار عن الأسرار ، ولا أنكر أن قوماً قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك إلى ما اطمأنت به نفوسهم وتقشعت به حيرتهم ولكن قليل ما هم . على أن ذلك نور يقدسه الله في قلب من يشاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء . وكثر ما ضل قوم وأضلوا . وكان لمقاتلهم أسوأ الأثر فيما عليه حال الأمة اليوم ، الرسالة ص ٦٣ ؛ ولو شئت لزدت في بيان ذلك ورجوت أنه لا يبعد عن عقل ألف النظر الصحيح ولم تفسد فطرته بالمباحكات اللفظية ولكن ينبغي عن الاطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الايمان ، وتقاصر عقول العامة من إدراك الأمر في ذاته مهما بالغ المعبر عنه في الايضاح عنه واعتياد قلوب الجمهور من الخفاصة بحض التقليد فيما يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه ولا يريدونه إلا موافقاً لما يعتقدون . فإن جاءهم بما يخالف لما اعتقدوا نبذوه وجحوا في مقاومته وإن أدى ذلك إلى جحد العقول برمة فأكثرهم يعتقد فيستدل وقلما تجد بينهم من يستدل ليعتقد فإن صاح بهم صائح من أعماق سرائرهم ويل للخابط ، ذلك قلب لسنة الله في خلقه وتحريف لهديه في شرعه عرثهم هزة من الجزع ثم عادوا إلى السكون محتجين بأن هذا هو المألوف وما أقمنا إلا على معروف ، الرسالة ص ٦٥ .

(٢٢٦) اعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر . أما الكسب الاصطلاحي على ما لا يعقل فغير ممكن لأن الشيء يفعل معناه ثم ان لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه . فاما —

الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أي أساس نظري . لذلك لا يمكن حده لأن الشيء يُعقل أولاً ثم يُحد ثانياً . ولا يُقال أن انساناً بعينه لم يعقله لأنه لم يعقله أي أحد على اختلاف المذاهب والفرق وطول الجدل وقدم العهد . ولا يُقال أنه عُقل ولكنه لم يُعبر عنه فهذه وسيلة الضعيف الذي لم يعقل شيئاً ويتحجج بصعوبة اللغة . وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغة واضحة . انما تدل عدم القدرة على التعبير على أن الشيء المراد التعبير عنه إن هو إلا مجرد عاطفة أو انفعال (٢٢٧) . ان أقصى ما يمكن معرفته من الكسب هو أنه لا يمكن معرفته إلا بالاضافة أي باضافة الفعل إما إلى المؤله المشخص وإما إلى الانسان في حين أن الشيء يجب أن يُعرّف في نفسه أولاً قبل أن يعرف بالنسبة إلى غيره . وهذا مستحيل بالنسبة إلى الكسب لأنه غير معقول في ذاته (٢٢٨) . واعتبار القدرة مخلوقة

== والمعنى لم يثبت بعد ولم يفعل فلا وجه للاصطلاح عليه ، الشرح ص ٣٦٤ ، ص ٣٧١ ؛ لو كان معقولاً كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يفعله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلو عن لفظة تنبئ عنه . فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دل على أنه غير معقول ، الشرح ص ٣٦٦ ؛ لو كان معقولاً لعقله العوام والخواص جميعاً ، ولو وضعوا له عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة إليه ، الشرح ص ٣٦٦ .

(٢٢٧) علقوا الاحكام بشيء لا يفعل سموه كسباً مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩ ؛ عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه . فإن اشتغلوا بالتحديد قلنا : الشيء يُعقل أولاً ثم يحدد لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟ الشرح ص ٣٦٦ ؛ لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله فخالقوا المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية . والمعلوم أنهم لا يفعلونه فلولا أنه غير معقول في نفسه وإلا لكان يجب أن يفعله هؤلاء فإن دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى . فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم وتنافي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والاخبار عنه البتة . فلو قالوا : انهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه غير أنهم لمعجزهم عن الكلام عليه وأبطاله كتموه وجحدوه وادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله . قلنا : هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ . أما على العدد الكثير والجسم الغفير فإن ذلك مما لا يتصور خاصته . وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق والبعض من الغرب ، الشرح ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٢٢٨) لا بصير الشيء معقولاً بالاضافة بل ينبغي أن يكون في نفسه معقولاً ثم يكسب بالاضافة ==

لا يعطي أي أساس عقلي لأن السؤال ليس نشأة القدرة ومصدرها فذلك سؤال عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك الانسان بل عن أثر القدرة وفعلها (٢٢٩) . واعتبار أصل الفعل من المؤله الشخص ونوع الفعل من الانسان لا يجعل الكسب أكثر وضوحاً في معنى الأصل إذا كان هو القدرة فقد عاد الى الجبر . وماذا يبقى للبعد من الفعل إن لم يكن صاحب القدرة عليه ؟ (٢٣٠)

ومع ذلك فقد قيلت عدة تحديدات للكسب لا تفيد شيئاً . يرفضها العقل والحس ، وتنقضها التجربة والمشاهدة . قيل مثلاً في تعريف الكسب .

١ - « ما حله مع القدرة عليه » . وهو لا يفيد شيئاً ولا يعني شيئاً . وإن عني شيئاً فإنه لا بد أن يؤدي إما إلى الجبر وإما إلى الحرية . فإن أدى الى الحرية تثبت الفاعلية والقدرة والتأثير والاختيار (٢٣١) .

٢ - « ما وقع بقدرة محدثه » . لأن ما وقع بقدرة محدثه قد يقع إما اختياراً وإما كسباً . ولا يعني وقوعه كسباً بالضرورة . ولما كان الكسب مجهولاً فإنه لا بد وأن يقع اختياراً . وهذا التعريف يثبت القدرة ولا ينفيها . فضلاً عن أنه يقتضي أن يكون للفاعل قدرة وتأثير . وما دام للانسان قدرة وتأثير فإنه يكون صاحب فعله . وإن كان الكسب لنا ومتعلقاً بغيرنا فكذلك القدرة ، وهذا يثبت القدرة ولا ينفيها (٢٣٢) .

== التخصيص ، المحيط ص ٤٠٨ .

(٢٢٩) قال الحكماء وامام الحرمين بقدرة يخلقها الله في العبد ، الموافق ص ٣١٢ ؛ وقال امام الحرمين وأبو الحسين والحكماء أنها واقعة بقدرة خلقها الله في العبد ، المطالع ص ١٨٩ .

(٢٣٠) قال القاضي على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، الموافق ص ٣١٢ ؛ وقال كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد ، المطالع ص ١٨٩ .

(٢٣١) الكسب هو ما حله مع القدرة عليه . وينقد القاضي الحد كالآتي : أ - الفعل لا يحل نفس الفاعل وإنما يحل بعضه . ب - اللجوء إلى القدرة اثبات للضد . ج - كيف تفسر الفاعلية التي يتأخر العلم بها عن العلم بالفاعلية . د - تقرير صحة العلم بالقدرة دون العلم بكونه فاعلاً لما استقام اثبات القدرة . هـ - التأثير يعني اثبات القدرة . و - إذا كان الساهي مكتسباً دون اختيار فلاختيار نفسه كسب لا يقع باختيار آخر ، المحيط ص ٤٠٩ - ٤١٢ .

(٢٣٢) الكسب ما وقع بقدرة محدثه ، الشرح ص ٣٦٧ .

٣ - « ما وقع باختيار الفاعل » . وهذا اثبات للفعل القصدي وللحرية لا نفيًا . واقتضى أن فعل الساهي لا يكون كسباً ولا يدل على تدخل أية ارادة داخلية فيه لأنه فعل سقط عنه الاختيار وغاب منه القصد . ويكون الفعل المتولد الناتج عن الفعل الأول فعلاً للانسان لأنه وقع باختياره وليس بتدخل قدرة خارجية سببت وقوعه أو منعت من وقوعه . وهذا تعريف يوهم بأن الاختيار يتعلق بالفاعل في حين أن الكسب لا يتعلق بالفاعل . وكيف يتعلق بالفاعل ولا فاعل في الشاهد يدل على الكسب (٢٣٣) ؟

٤ - « التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية » ، وهذا ليس تعريفاً بقدر ما هو وصف واقعة أي أنه يشير الى سلوك ولا يعطي معنى عقلياً . والسلوك الاختياري واقع ، والاضطراري واقع . والسلوك الاضطراري له مسبباته وهي الموانع التي تمنع الفعل من أن يقع اختياراً . والموانع إما بدنية أو نفسية أو اجتماعية . والتفرقة بين الحركتين لا تثبت إلا في الاختيار ، ولا تثبت في الكسب ، ولا تثبت شيئاً في الكسب لأن كليهما بفعل خارجي سواء في الفعل المباشر أو في الفعل المتولد . فالتفرقة لا تثبت شيئاً في الكسب بل لا تثبت إلا حدوث الأفعال بقدرة الانسان (٢٣٤) .

٥ - « وقوع هذه الحركات المختلفة المتباينة سواء أفعال الجوارح أم أفعال القلوب » ، ولا يثبت هذا التعريف أكثر من حدوث الأفعال لا كسبها ، وحدث الأفعال واقع بالقصد والارادة وتباينها تبين القصد والارادة ، وأجزاء الفعل لا تكتسب فالفعل تحقيق للقصد ، والقصد باعث على الفعل (٢٣٥) .

ب - حجج الكسب . ويعتمد الكسب على عدة حجج كلها خاطئة . وكلها

(٢٣٣) الكسب ما وقع باختيار الفاعل ، الشرح ص ٣٦٨ .

(٢٣٤) الكسب هو التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وتعلق احدها بنا دون الثانية .

فالكسب عبارة عن هذه التفرقة ، الأصول ص ٣٦٨ .

(٢٣٥) الكسب هو وقوع هذه الحركات قياماً مرة وقعوداً أخرى . هذا من أفعال الجوارح ومن أفعال

القلوب . فوقع الاعتقاد علماً مرة وجهلاً أخرى ، الشرح ص ٣٦٩ .

بت أن الانسان ليس صاحب أفعاله وأن هناك قوة أخرى مسيطرة عليها . فهي
 حجب تشكك في قدرات الانسان على الفعل وتجعله مجرد مستقبل لقدرة أخرى
 يحكم في أفعال وهي صاحبها . مهمة هذه الحجب إثبات عجز الانسان وزحزحته
 ن مكانه وانتزاع مسؤوليته منه . فهي حجب لتدمير الانسان والقضاء على أفعاله
 لل :

١ - الفعل اللاارادي أو اللاقصدي^(٢٣٦) . إن وقوع الأفعال بخلاف القصد
 س دليلاً على تدخل ارادة خارجية وأن الانسان ليس هو الفاعل ، فكثيراً ما قصد

(٢٣٦) هذه هي حجة الأشعري وأنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لمن خالف ، وجدنا
 الايمان حسناً متعباً مؤلماً ، وجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه إلى أن يكون الكفر حسناً حقاً
 فيكون بخلاف قصده ، وجدنا الايمان لو شاء المؤمن ألا يكون متعباً مؤلماً ولا مريضاً لم يكن
 ذلك كائناً حسب مشيئته وإرادته . وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث
 أحدثه عليها لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليها لجاز أن
 يحدث الشيء فعلاً من محدث أحدثه فعلاً فلما لم يجر ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا عن
 محدث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد إلى ذلك لأنه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا عن
 قاصد لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك كما أنه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن
 تكون الأفعال كلها كذلك . وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون الكفر محدثاً أحدثه كفوفاً
 باطلاً قبيحاً وهو قاصد إلى ذلك . وكذلك الايمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً مؤلماً مريضاً غير
 المؤمن الذي لو جهد أن يقع الايمان خلاف ما وقع من ايلامه واتعابه وأمراضه لم يكن إلى ذلك
 سبيل . وإذا لم يجر أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ولا المحدث للايمان حقيقته المؤمن
 فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله . . . القاصد إلى ذلك لأنه لا يجوز أن يكون أحدث
 ذلك جسم من الأجسام لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً ، اللع ص ٧١ - ٧٢ ؛
 الأفعال المحكمة الدالة على علم مخترعها وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله وهي الانساق
 والانتظام وصفة الاتقان والاحكام والعبد غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه وإلا
 على علم مخترع . وإنما يقرر ذلك على مذهب أهل الحق الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب
 وهو عالم بحقائقها . ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله ، وهو غير عالم بها في الصورة التي
 وضعنا الدلالة عليها فقد أخرج الاتقان والاحكام عن كونه دالاً على المتقن المخترع ، وذلك
 نقض للدلالة العقلية . ثم لو ساغ وقوع وعكم وفاعله غير عالم به ساغ أيضاً بطلان دلالة الفعل
 على القادر . وقد ينساق القول إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل ، الارشاد ص ١٩ .

الانسان الى فعل شيء وحدث فعل آخر يخالف لقصده . وهذه هي طبيعة الفعل الحر وليس فعل الجبر أو الكسب . قد يرجع وقوع الفعل على خلاف القصد الى عدم المعرفة بالفعل وغايته ، فيقصد بالفعل الى غاية أخرى كمن يجهل أن الكفر قبيح وأن الايمان حسن ويريد أن يسعد بالكفر وأن يمرض بالايمان . والفعل غير المروي لا يدل على وقوع الفعل من فاعله بل على وقوع فعل غير مقصود سواء كان ذلك في الأفعال الداخلية أم الخارجية . وهل الانسان لا يفعل إلا وهو في غفلة أو سهو أو عن غير قصد أو جهل وأن كل ذلك دليل على وجود فاعل قاصد عالم قادر مخترع لها ، وكأن أفعال الانسان لا تحدث إلا عن فوضى وعبثية ، وأن ذلك يثبت وجود فاعل متقن منظم حكيم لها ، وكأن اثبات الله لا يتم إلا بتدمير الانسان ؟ ولما كانت الغاية هي البحث في الفعل الانساني فإن هذه الغاية يتم تدميرها منذ البداية باكتشاف عناصر في الفعل الانساني لتثبت أن الانسان ليس صاحب أفعاله أي أن الغاية الحقيقية هي الغاية العكسية . ليست الغاية اثبات فعل الانسان له بل نزع فعل الانسان منه . ثم تتحول هذه الأفعال الاستثنائية وتصبح هي القاعدة ، وتصبح كل أفعال الانسان أفعالاً لا قصدية ، وتختفي الأفعال القصدية مع أنها هي الأساس والأفعال اللاقصديّة هي الاستثناء . فالمتكلم واقف للانسان بالمرصاد ، متربص به كي يعصف بارادته وقدرته وفعله الحر . وهذا الفاعل الآخر الذي يعزو إليه المتكلم أفعال الانسان ليس ارادة خارجية انسانية أخرى أو دوافع خوف أو مصلحة أو رغبة أو عقبة بل يجعله المتكلم أقدر فاعل وأشمل ارادة وهي قدرة الله وارادته فينتقل من المتناهي في الصغر الى المتناهي في الكبر ، ويجعل الله داخلاً في كل شيء حتى لو قصد الانسان أكل خيار فأكل كوز ذرة ! أو إذا قصد الانسان الذهاب الى العمل فذهب الى المتجر وكان المقاصد لا تتغير ولا تتشابهك ، وكأن الانسان ليس مجموعة من المقاصد المتداخلة . وهل تثبت ارادة الله وقدرته من الأفعال اللاقصديّة ؟ وأيهما أكرم وأشرف ، اثبات الله من الطبيعي أم من الشاذ ؟ من القاعدة أم من الاستثناء ؟ بتأكيد الانسان أم بتدميره ؟ وكيف يثبت الله من الفوضى والعبث والضعف والمريض ولا يثبت من الأحكام والحكمة والقوة والثبات ؟ أليس ذلك في نهاية الأمر تبريراً للشر واثباتاً للفوضى وتأكيداً على

الضعف والعجز والوهن بدلاً من اثبات ذلك كله نقصاً وعارضاً طارئاً ؟ أليس ذلك أقرب الى التشاؤم منه الى التفاؤل ؟ أليس ذلك سوداوية و« ماسوشية » تقوم على تعذيب النفس وكأن اثبات الكمال لا يتم إلا بعد الاقرار بالنقص ، وأن اثبات البراءة لا يتم إلا بعد الاتهام بالخطيئة كما هو الحال في عقائد النصرانية ؟

والحقيقة أن الفعل المروي دليل على حرية الانسان لا على خلق غيره . لما كان الانسان حراً فان حريته تتعدى حدود تخطيطه وقصده ولكن يظل الفعل غير المروي في نطاق الحرية^(٢٣٧) . وما الحكمة من تدمير القصد ؟ وهل تنتهي كل الأفعال القصدية الى هراء وعبث ؟ وهل كل تخطيط إنساني مسبق مصيره الى الفشل ؟ فاذا ما تم فعل قصدي يظل الإصرار قائماً في نظرية الكسب من أن الانسان ليس صاحبه وكان الانسان مهماً فعل فعلاً قصدياً أو غير قصدي ومهما أوتي من جهد وبذل من مجهود فإنه لن يكون صاحب فعله في نهاية الأمر . يقف له المتكلم الأشعري بالمرصداً ليتزعه منه ويسلبه إياه ويعطيه لغيره . ويكون السؤال لحساب من يعمل المتكلم ، لحساب الانسان أم لحساب غيره ؟ وماذا سيكسب نظير هذا السلب ؟ أسلطة دينية ومنصباً وزارياً وتروساً على رقاب العباد ينتهي بالثورة العارمة من الجماهير عليه وعلى أصحابه ورؤسائه وعلى السلطة بأكملها تأكيداً لحرية الانسان وحرية الشعب ، ورفعاً للصداية ، وتحرراً من كل صنوف القهر

(٢٣٧) فإن احتجوا فقالوا : وجدنا أفعالنا واقعة حسب قصدنا فوجب أن يكون خلقاً لنا وفعلنا لنا وبيان ذلك أن الواحد منا إذ أراد أن يقوم قام وإذا أراد أن يقعد قعد ، وإذا أراد أن يتحرك تحرك وإذا أراد أن يسكن سكن وغير ذلك . فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته دل على أن أفعاله خلق له . فالجواب من وجهين : أ - نرى من يريد شيئاً ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطيء وربما أراد أكلاً لقوة وصحة فيضعف ويمرض ، وربما ابتاع سلفة ليربح فيخسر ، وربما أراد القيام فيعرض ما يمنعه إلى غير ذلك فبطل ما ذكرتموه ، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق . ولما يظهر كسب لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق . ب - وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على أنه خلق لهم واختراع . . . وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه بل الخالق له هو الله ، الانصاف ص ١٥٣ - ١٥٤ ؛ فرب فعل يقع على حسب القصد وربما لا يقع على حسبه ، الارشاد ص ٢٠١ .

والتبعية؟ ومع ذلك فالفعل الواقع بخلاف القصد ليس هو الفعل الأمثل كالفعل المروي المقصود . ولكن تعتبر نظرية الكسب أن الفعل غير المروي فعل حقيقي لأنه مخلوق من المؤله المشخص . الكسب هنا هدم للعلم وللعقل وللدليل وللنظر وكأن وقوع الفعل من الانسان حسب العلم ليس ضرورة عقلية بل مجرد عادة في حين أن وقوعه من المؤله المشخص بدهة لا تحتاج الى دليل (٢٣٨) .

وهناك فرق بين أفعال الشعور وأفعال الجوارح ، بين أفعال الأعضاء وأفعال الوجود . كل منها يقع طبقاً للقصد أو على خلاف القصد . فكثيراً ما رمى الانسان الى تذكر شيء فيتذكر شيئاً آخر أو الى تخيل شيء فيتخيل شيئاً آخر . وكثيراً أيضاً ما أراد الانسان أن يصيب أحداً فيصيب شخصاً آخر أو أن يفعل شيئاً حسناً فيحدث شيئاً قبيحاً . وكثيراً ما قصد انسان أن يسير يمينه فيسير يسرة على غير وعي منه . بل ان كثيراً من أفعال الأعضاء أفعال شرطية خالصة أو ردود فعل عكسية . وكثيراً ما كانت أفعال الوجود التي تعبر عن المصير قائمة على تعصب وليست على القصد المطلوب . ولا يحتاج الانسان الى اثبات فاعل آخر غيره بجدل طويل قائم على أن لكل فعل محدث بطريقة الرجوع الى الوراء . كما لا تحتاج الدواعي الى اثبات دواعي أخرى سببتها وأنشأتها حتى تصل الى دواعي بدون دواعي . هذا التفكير عن طريق الرجوع الى الوراء والانتهاه الى نقطة بداية لا بداية لها هو في الحقيقة عاطفة تأليه وليس فكراً عملياً لأن الدواعي تنتهي في الجماعة فهي مصدر بواعث الانسان على الفعل . وفي النهاية ما المطلوب اثباته ؟ الجبر أم حرية الانسان ؟ إن كل هذه التجارب الموصوفة لا تعني بالضرورة وجود أية ارادة خارجية بل تعني أن الانسان نسيج وحده ، وأنه هو حرته التي يظهر فيها القصد وغير القصد ، الوعي وغير الوعي . فالانسان حر أيضاً في حرته ، وهو امكانية فعل

(٢٣٨) لا يجب عندنا في حكم الفعل كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ثم يجوز أن يصدر منه القليل إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها . . . هذا ما نعيظه في حكم العقل . وإنما يمنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول . . . الحكم دليل على كونه فاعلاً عالماً به من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلاً . الارشاد ص ١٩١ - ١٩٢ .

تتحقق بتحقيق الدعوة، وفي هذا النحوق تأكيد لحرته وتحرره من بقايا القهر الاجتماعي .

والفرقة في نظرية الكسب بين الفعل الارادي والفعل اللارادي مثل الفرقة بين الكسب والاضطرار أو بين الفعل المروي وغير المروي مع التركيز هذه المرة على دور الارادة وليس القصد . فالفعل الارادي هو الفعل الذي تتدخل فيه قدرة الانسان بالاتيان أو بالمنع ، بالزيادة أو بالنقصان في حين أن الفعل اللارادي هو الفعل الشرطي الذي يحدث نتيجة لبناء العضو . فإذا كان الفعل الارادي يثبت للانسان القدرة فإن الفعل اللارادي لا يثبت للانسان الضعف أو تدخل أية قدرة خارجية تحيل الضعف قوة أو تحدث الفعل لأنه فعل عكسي خالص مرهون ببناء العضو^(٢٣٩) . ولماذا الالتجاء الى فاعل آخر يفعل أفعال الانسان مطابقة لقصوده ودواعيه ؟ لماذا لا يكون الانسان نفسه صاحب أفعاله والقائم بها مطابقة لمقاصده ودواعيه ؟ ان التفسير بالانسان كاف واللجوء الى علة أخرى بعيدة فائض عن الحاجة . بل ان هذا اللجوء ذاته نقص في تصور المؤله المشخص الذي ان أراد أن يخلق فعلاً فإنه ما زال يحتاج الى خلق دواعي وقصود للتمويه على الانسان بأنه الفاعل أو يهدم الدواعي والقصود للتشفي من الانسان والركوب عليه . ان الفعل القصدي أثمن ما لدى الانسان من فعل ، فهو الفاعل المتأمل المروي فكيف ،

(٢٣٩) العبد قادر على أفعال العباد أو الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والارادة . والفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ - ١٤٥ ؛ العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة أو معصية . ويدل على صحة هذا أيضاً أن العاقل منا من يفرق بين تحريك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعاش وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً الى ذلك باختياره ، فأفعال العباد كسب لهم وهي خلق الله . فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق ، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق . وكما لا يقال لله أنه مكتسب كذلك لا يقال للعبد أنه خالق ، الانصاف ص ٤٥ - ٤٦ ؛ فهذه الأفعال : الشيع عند الأكل ، والبري عند الشرب... الخ . مع وقوعها حسب المقصود ليست أفعالاً للدواعي والمقصود ، الارشاد ص ٢٠١ .

حتى هذا الفعل ، يكون حادثاً بفاعل آخر ؟ وكيف ثبت التفرقة إذن بين الفعل المروي والفعل غير المروي ما دام كلاهما من خلق فاعل آخر (٢٤٠) ؟ ولماذا تكون الأفعال والدواعي من خلق خارجي ؟ الأفعال تتحقق بالارادة وتثبت من موقف الانسان من الجماعة . وإن خلق الدواعي من الله في الانسان يجعل الفعل ضرورياً ولا محالة واقع (٢٤١) .

(٢٤٠) فإن قيل : هل يجوز أن يكون فاعل يفعل فيكم هذه الأفعال مطابقة لقصودكم؟ قيل : يصح اضافته إلى الله بالطريقة التي يصح بها اضافته إلينا ومقدور واحد لا يتعلق بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ؛ الطريقة في كون أحدنا فاعلاً هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلاً لقدرته على الضدين كقدرتنا فيحدث الفعل مع جواز ألا يحدث . وعند القوم يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة المروجة واستحالة قدرتنا على الضدين . فكيف يجوزوا أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم حادث من جهة الله مع أنه يحدث مع جواز ألا يحدث ، المحيط ص ٣٤٢ ؛ فإن قيل : فهل تصفونه بالقدرة على أن يحدث فينا أفعالاً مطابقة للدواعي والقصود؟ فإن كان له فهل يمكن الفصل بين الفعلين؟ وإن أمكن كان الله فاعلاً أحد الفعلين؟ قيل : ثبت الفعل لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه لأنه تعالى إن كان هو الذي يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعي والقصود واستمرار انتفائه عند الكراهة والصارف . القديم لا يحتاج إلى إيجاد الفعل فينا إلى خلق دواع ولا في أن يخلق إلى إيجاد صوارف فكنا نجيز ألا يوجد الفعل في بعض الأحوال مع دواعي الصحة والسلامة وأن يوجد مع الصارف والكراهة وأن يجري ذلك مجرى المرض والصحة ، المحيط ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢٤١) فإن قيل : هل جاز أن تقع هذه الأفعال مطابقة للدواعي وإن كان الله يحدثها بأن يكون قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعي والقصود فكان وجوده بحسبها على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا ونجعل طريق ذلك طريق الأفعال التي فعلها الله بالعادة؟ قيل : العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقاً لدواعينا في النفس والاثبات حاصل على حد يفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقاً لدواعينا . فلو كان الله هو الذي يحدث في سائر الفاعلين منا القصد والدواعي ويحدث الأفعال مطابقة لها لما ثبت هذا الفعل ولما ثبت أيضاً العلم بوجوب انتفائه عند الكراهة والصارف ، فعرفنا أن هذا الفعل إنما يثبت لأن أحد الفاعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا وليس كذلك الآخر . ولا يبعد عنكم أن يخلق الباري في العبد أكوأناً ضرورية ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الاطراد ، ولو كان الأمر كذلك لكأنت الأكوان واقعة على حسب الدواعي ، الارشاد ص ٢٠٢ ؛ من اعتقد أنه لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الاحداث ، وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدث ، الارشاد ص ٢٠٢ .

ان اثبات فاعل خارجي يبطل اثبات الصانع القائم على الشاهد وهو أن لكل فعل فاعل ، فكيف لا يكون الانسان فاعلاً لفعله وهو الشاهد ؟ وكيف يمكن اثبات الغائب على شاهد غير حاصل (٢٤٢) ؟ وهل المقصود من الكسب اثبات وجود الله أم حرية الانسان ؟ هل الانسان مجرد سلم يُستخدم لاثبات غيره ثم يُرفض هذا السلم بعد ذلك ؟ هل هو مجرد آلة للاستخدام ؟ هل الانسان وسيلة أم غاية ؟

ولا يدل نقص العلم بالفعل على أن الفعل حين يحدث قد حدث من فاعل آخر غير الانسان . فكثيراً ما يبدأ الفعل بمعرفة أولية تكتمل إبان الفعل وأثناء حدوثه . ولا تتأتى المعرفة التفصيلية إلا أثناء تحقيق الفعل . فلا يوجد نظر مسبق على الفعل إلا الأساس العام له . ولكن ضبط النظر لا يحدث إلا أثناء عملية التحقيق ذاتها . وقد استعمل الجبر من قبل هذه الحجة لنفي قدرة الانسان في حين أنها دليل على اثبات القدرة التي تكشف عن النظر وهي تحقق الفعل (٢٤٣) . وهذا العلم ليس علماً آلياً أو طبيعياً بالتكوين المادي للأشياء بل هو العلم الانساني المتعلق بالسلوك . ليس الفعل هو التحريك العضلي أو حساب الحركات وما يتخللها من سكنات . فهذه مجرد افتراض عقلي ليس لها وجود واقعي . الفعل هو الفعل الحي ومكوناته من بواعث ودوافع وموانع وعقبات ، الفعل في موقف . وهناك فرق بين العلم الانساني المحدد والعلم الشامل . فالعلم الانساني بطبيعته ناقص لأنه تابع للتجارب وللمعرفة ولوسائلها في حين لو افترضنا

(٢٤٢) الطريق الذي نعرف به أن القديم يحدث فعلاً من الأفعال هو ما ذكرناه. فإن أفسدناه في الشاهد لم يصح اثبات الصانع وإضافة الأفعال إليه . لا بد أن يثبت أحدنا محدثاً لتصرفه ليصح تعذيب حدوث الأجسام بالله ، المحيط ص ٣٤١ ؛ لو قدرناه فاعلاً فينا هذه الأفعال ما كان طريقنا إلى العلم بكونه محدثاً لها . المحيط ص ٣٤٤ .

(٢٤٣) وفيه أيضاً دليل على أن الخالق للشيء يجب أن يكون عالماً به وبتفاصيله . وعلمنا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضو واحد في زمان متناه ، أصول ص ١٣٦ ؛ لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه كالقديم فإنه لما كان محدثاً لأفعاله قادراً عليها كان عالماً بتفاصيلها ، الشرح ص ٣٧٨ ؛ الحجة نفسها في المحصل ص ١٤١ ؛ المواقف ص ٣١ .

علماً شاملاً موجوداً في مصدر معين أو كصفة للمؤله المشخص فإنه يكون غير العلم الانساني . ولا يعني عدم اكتمال العلم الانساني أنه غير علم أو أنه ناقص أو أنه جهل . وكثيراً ما يحدث الفعل دون علم كامل بالتفاصيل حيث تترك التفاصيل لسرعة البديهة أو للمواقف الفجائية أو للقدرة على التكيف ساعة الفعل . بل ان طبيعة العلم الانساني أنه علم شامل ، والعلم الشامل هو علم بالكيلات . ولو كان الانسان قادراً على العلم بالتفاصيل لكان قادراً على خلق كل شيء . أما أفعال النائم والساهي فهي ليست أفعالاً مثالية ، الفعل المثالي هو الفعل المروي المقصود . ومن ثم كانت أفعال النائم والساهي لا تدل على نقص في العلم بتفاصيل الفعل لأنها أساساً ليست أفعالاً . والعجيب أن تقوم بعض الحركات الاصلحية على اثبات هذا الفعل غير المروي الذي يحدث على غير قصد الانسان وكأن الاصلاح يحدث عفويّاً بدون قصد الانسان ، وكأن التغيير ما هو إلا من قبيل المصادفة (٢٤٤) . وما الحكمة في وضع المتكلم الأشعري الانسان والله عدوين

(٢٤٤) كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بني قومه كافة من كانوا مثله في سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر في تقدير قوله ، ويتخذ من خيبته أول أمره مرشداً له في الآخر فيعاود العمل عن طريق أقوم وبوسائل أحكم ، وينقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الاخفاق في السعي منازعة منافس له في مطلب لوجدانه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه فينبري المناضلة ، وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره فيها لقي من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو نزلت صاعقة فأغرقت ماشيته أو علق أمله بمعين فمات أو بلدي منصب فعزل . يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته . فإن كان قد هداه البرهان في تقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يعرفه على مقتضى علمه وإرادته خضع وخضع ورد الأمر إليه فيها لقي . ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيها بقى . فالؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداية أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيها خلقت لأجله . وقد عرّف القوم شكر الله على نعمه فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله . على هذا قامت الشرائع . وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه ، الرسالة ص ٥٩ - ٦٠ .

يتربص كل منهما بالآخر؟ أيعطي لطرف ما يسلبه عن الطرف الآخر؟ أليس الأولى أن يكونا متكاملين متعاونين متآزرين ، والانسان خليفة الله في الأرض ، والله أحسن عليه من حين الأم على فلذة كبدها ؟ ولماذا تحقير الانسان وتدميره واعدامه ، ونحن بشر ، ونحن أولى بالاحترام وبالدفاء ؟ ولماذا نكون خصماء لله ، أما نحن وإما هو ؟ إن اثبات قوة أعظم وسلطان لا يقهر أعلى من الانسان وأقدر منه تفسح المجال لقوى الطاغوت للتدخل في ارادة الانسان والغاء حريره ما دام الانسان كما يقال ليس حراً مطلقاً وما دام الانسان مجرد قزم صغير في هذا العالم . يدخل كل طاغية من هذا الباب ، ويقع كل قهر بهذه الحجة ، وتسود الكآبة على البشر ، ويتحولون الى آلات للتنفيذ تسمع وتطيع ، ويتأصل القهر فيهم ، ويعيشون في العبودية الى الأبد .

٢ - المضطر والمكتسب . يقوم الكسب على افتراض تماثل بين الاضطراب والاكْتساب فكما أن المضطر مخلوق فكذلك المكتسب . وهو تماثل مفترض ليس له ما يؤيده . بل ان الاختلاف بينهما أكثر وضوحاً من التماثل (٢٤٥) . وافترض التشابه بين الاضطراب والاكْتساب يجعل جميع الأفعال اضطرابية أو جميعها اكْتسابية . التشابه توحيد يلغي التفرقة والتمييز . ولما كان الاضطراب هو المشبه به

(٢٤٥) الدليل على خلق الله حركة الاضطراب قائم في خلق حركة الاكْتساب وذلك أن حركة الاضطراب ان كان الذي يدل على أن خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكْتساب وإن كان الذي يدل على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكْتساب . فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطراب مخلوقة لله يجب به القضاء على أن حركة الاكْتساب مخلوقة لله . وجب خلق حركة الاكْتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطراب ، للتع ص ٧٤ - ٧٥ ؛ ههنا حركة اختيارية واضطرابية . فلو كانت احدهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما . وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا عن طريق الكسب . . . إن الحدوث في الذوات تماثل فلو تعلق حدوث الحركة بنا . والحدوث ثابت في الجوهر واللون لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٣٧ - ٣٣٧ ؛ الحركة الضرورية من الله عكس الحركة الاختيارية التي هي من فعله أو من فعلنا دلالة على الله ، المحيط ص ٤١٤ - ٤١٥ .

والاكتساب هو المشبه كان الغاء الفرق في صالح الاضطراب . وأصبح كلاهما من المؤله الشخص على مذهب الكسب . كما أن افتراض التشابه بين الاضطراب والاكتساب يلغي التفرقة بينهما من أن الاضطراب فعل للعضو والاكتساب فعل للارادة . لا يستطيع الانسان تغيير أفعال الاضطراب لأنها واقعة ببناء العضو ، ولا يستطيع أحد أن يغير من بناء العضو . ويظل اكتساب فعل للعضو فعلاً عضوياً عن طريق المران . في حين أن أفعال الكسب أفعال ارادية تقوم على بذل الجهد وبممارسة الحرية . قد تتحول بعد ذلك الى أفعال عادية . ولكن العاديات هنا يكون مرجعها الى حرية أولية نشأت عليها . ويجوز أن يحدث التماثل بين الذوات دون الصفات لأن التماثل في الصفات يلغي التمييز بين الأشياء . فلا فرق بين انسان وآخر من حيث هو ذات . ولكن هناك فرق بين انسان وآخر من حيث هو سلوك . والحقيقة أن الأفعال تحدث بالنسبة لتصورنا ودواعينا وأحوالنا ، ولا يمكن تسميتها بأنها مخلوقة أو مضطرة لأنها تعبير عن هذه المقاصد والدواعي والأحوال . والاضطراب في الحركات الاضطرابية قائم على اثبات محدث في الشاهد . أما الاضطراب في الحركات الاختيارية فقائم على اثبات محدث في الغائب . وهذا لا يجوز لأنه اثبات بلا برهان . والاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة الى محدث معين بل الى محدث ما غير معين بالدلالة ، والدلالة على أن الانسان هو المحدث لا غيره .

ولماذا يكون الاضطراب من الخارج ؟ قد يكون الاضطراب من بناء العضو ذاته كما هو في حالة العجز أو القيد . قد يكون في حالة لا تسمح بالفعل من ضغط سياسي أو حياء اجتماعي . وفي كل الحالات ، الاضطراب فعل للانسان . بل ان السيطرة على الارادة هي في نفسها ارادة ، وعدم الفعل هو نوع من الفعل . قد يكون الاضطراب طبيعياً كحركات الأفلاك . ولكن هذا الاضطراب أيضاً داخلي لأنه ناشئ عن قوانين الطبيعة التي يدركها العقل من الأشياء . أما الحركات الضرورية للموجودات غير الطبيعية فلا نعلم عنها شيئاً بل هي مجرد افتراضات ناتجة عن عواطف التأليه وتشخيصها في موجود أسمى أو في موجودات أخرى خاضعة

له (٢٤٦) . صحيح أن أفعال الساهي والنائم أفعال اضطرارية لا ارادية ولكن وقوعها لا يتم بتدخل ارادة خارجية بل بفعل الشعور عن أفعال اللاشعور وإن كانت تتم فيه لأنها لا تتم بالارادة الواعية . ولا يعني الساهي والنائم أنها غير قادرين على الاطلاق بل هما قادران ولكن في لحظة معينة، لحظة غياب الشعور، لا تؤثر في قدرتهما. ولا يعني عدم تأثير القدرة في لحظة معينة ابطال القدرة في كل لحظة . ان الدواعي المقصودة لا تكون مؤثرة بطبيعتها لأن صحة المؤثر في وجود القدرة (٢٤٧) . ولا خوف من أن يكون العالم فاعلاً ومن أن تكون علة الفاعلية في العالم وليست خارج العالم . فالعلة المباشرة مثل الارادة الانسانية علة في العالم (٢٤٨) . ان افتراض ارادة وقدره وعلة خارج العالم هو وقوع في السر والغموض واللامباشرة ايهاً للعوام بالعظمة والتجلي وايقاعها لها في الصغر والدونية . ولماذا الاكتساب اذن ؟ أليس القادر على البعض قادراً عليها كلها ؟ ولماذا الاختيار اذن ؟ وهل الفاعل اضطراراً يكون فاعلاً اضطراراً على الاطلاق ؟

٣ - اكتساب المهارات . لا يعني اكتساب المهارات بالتعليم تدخل ارادة خارجية في فعل الانسان تجعله قادراً على الاتيان بالفعل بدليل يدل على أن الانسان بالممارسة والتعلم يستطيع أن يكسب فعلاً عندما يتحول الفعل الأول الى طبيعة ثانية . يقتضي التعلم الاستعداد النفسي والبدني ولكنه استعداد موجود بالفعل وليس مقدوفاً به من الخارج . فإذا لم يحدث التعلم واكتساب المهارة فإن ذلك لا

(٢٤٦) يعطي الأشعري مثال الملائكة كموجودات ذات أفعال اضطرارية .
 (٢٤٧) فإن قيل : ماذا عن الساهي والنائم ؟ قيل : حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وقصوده فحيث يوجد يجب أن يدل . . . نعرف فعل الساهي أنه فعله بتقدير الدواعي فيفارق فعل الغير . الساهي قادر، المحيط ص ٣٤٤ - ٣٤٦ ؛ فإن قيل : إذن الدواعي المقصودة مؤثرة أي قدرة قيل ، ليس يجب إذا كان المؤثر قادراً أن يكون دليلاً . . . صحة المؤثر في وجود القدرة . الدواعي تكشف كون الانسان قادراً على الجملة ، المحيط ص ٣٤٤ - ٣٤٦ .
 (٢٤٨) فإن قيل : هل العالم فاعل قيل : لا نعرف القدرة وكون القادر قادراً بها إلا بعد العلم بكون العبد محدثاً لتصرفاته ، المحيط ص ٣٤٤ - ٣٤٦ .

يعني نفي القدرة . القدرة موجودة ولكن التعلم هو الغائب ، ويمكن حدوث التعلم بالممارسة (٢٤٩) .

ولا يعني وجود شروط للفعل كي يتحقق كالجراحة والحياة أن الفعل متوقف على شرط وأن هذا الشرط يتحقق بتدخل ارادة خارجية أو أن الفعل يتحقق بتجاوز الارادة الخارجية للشرط وتحقيقها للفعل دون توسطها بالشرط . فهذا انكار للفعل وللعلية ومناف للعقل وللمشاهدة . العين شرط فعل الادراك ، ولا ادراك دون عين . الحركة بفعل القدمين ولا حركة دون متحرك . العلم فعل الشعور ولا علم دون . ليس الشرط هو الجراحة فحسب بل هو الجراحة والباعث النفسي والقدرة البدنية وطواعية الواقع للفعل . لا يعني عدم تحقق الفعل أن القدرة حادثة وأنها غير مؤثرة . بل يعني وجود موانع موضوعية بدنية ، نفسية أو اجتماعية (٢٥٠) .

ولماذا يجب أن يكون الفاعل مخالفاً لفعله ؟ الأقرب إلى العقل والبداهة

(٢٤٩) فإن قالوا : إذا كان في عدم الاحسان للحياة عدم الحياة فلماذا لا يكون في وجود الاحسان لها وجودها؟ قيل لهم : إن الحياة تقوم لعدم قدرتها لا لعدم احسانها . ولو عدت الحياة لعدم الاحسان لما لوجدت بوجود الاحسان لها . فلما لم يكن كذلك وكان الاحسان لها يجامعه العجز علم أنها إنما تعد لعدم القدرة عليها . ولو أجرى الله العادة أن يخلق القدرة عليها مع عدم الاحسان لما لوقعت الحياة لا محال . فإن قالوا : فإن كان في عدم التخلية والاطلاق عدم الفعل ففي وجودها وجود الفعل ، قيل لهم : كذلك تقولون . فإن قالوا : فإذا كان في عدم احتمال البنية للفعل عدم الفعل فلم لا يكون في وجود احتمال البنية للشيء وجوده ؟ قيل لهم : كذلك نقول لأن البنية لا تحتل إلا ما يقوم بها ، اللمع ص ٩٨ .

(٢٥٠) فإن قالوا : أليس في عدم الجراحة عدم الفعل؟ قيل : في عدم الجراحة عدم القدرة وفي عدم القدرة عدم الاكتساب لأنها إذا عدت القدرة فلانعدامها (لما استحال) الكسب إذا عدت الجراحة لا فليس بسبب انعدامها . ولو عدت الجراحة ووجدت القدرة لكان الاكتساب واقعاً . ولو كان إنما استحال الاكتساب لعدم الجراحة لكانت إذا وجدت وجد الكسب . فلما كانت توجد ويقاربها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب علم . ان الاكتساب إنما يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجراحة . فإذن قالوا : أفليس في عدم الحياة عدم الكسب؟ قيل : نعم لأن الحياة إذا عدت عدت القدرة فلعدم القدرة استحال الكسب لا لعدم الحياة . ألا ترون أن الحياة تكون موجودة ثم عجز فلا يكون الانسان مكتسباً . فعلم أن الكسب لم يعد لعدمها ولا يوجد لوجودها . والجواب في الحياة كالجواب في الجراحة ، اللمع ص ٩٧ .

والحس أن يكون الفاعل من جنس فعله . يصدر الفعل الانساني عن انساني ، والحيواني عن حيوان ، والجماد عن جماد . أما إثبات الاختلاف بين الفاعل وفعله فهو تفكير ديني إلهي مقلوب الغرض منه اثبات الاختلاف بين الفاعل والفعل من أجل العثور على المؤله المشخص في العالم وإعطاء كل القوة والقدرة له . فهي وسيلة للحصول على الضائع أو إعطاء مضمون لصورة أو البحث عن وجود لانفعال . وبالحديث يقع التماثل والاختلاف . ولا يجب بالضرورة إذا كان الفعل محدثاً أن يكون صادراً عن قديم . فقد يرجع الاختلاف الى صفة راجعة الى الذات (٢٥١) .

٤ - الترجيح . وكما لم يثبت الترجيح الجبر فإنه لا يثبت الكسب . فالفعل الضروري لا يمكن تركه لأنه تعبير عن طبيعة وليس فعلاً تجارياً . العالم بدون فعل عالم خاو متقلص . الفعل ضروري للعالم ولا يتأتى الترك بأي حال . ومن ثم لا حاجة الى مرجح يجعل الفعل واقعاً لا متروكاً . يعبر الفعل عن طبيعة الانسان ورسالته ، والانسان هو طبيعته ورسالته . ومن ثم كان الانسان هو الفعل . يترك الانسان فعلاً لا يعبر عن طبيعته . وفي هذه الحالة يكون الترك ممكناً ولكنه أيضاً يكون معبراً عن الفعل الحر وهو فعل الترك (٢٥٢) . فعل الانسان من خلق الانسان

(٢٥١) من حق الفاعل أن يكون مخالفاً لفعله . فلو كان العبد مع أنه محدث يصح منه الاحداث للزم أن يكون الفعل مجانساً لفعله فيجب أن يكون الحدوث حاصلاً من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل ، المحيط ص ٤١٢ .

(٢٥٢) لو كان موجداً لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه . ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح . وذلك المرجح لا يكون منه وإلا لزم التسلسل ، ويكون الفعل عنده واجباً وإلا لم يكن الوجود تمام المرجح فيكون اضطرارياً . وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله مختاراً لا مكان إقامة الدلالة بعينها فيه . وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله فيه منعاً للتسلسل . وإرادة الله قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى ، المواقف ص ٣١٢ - ٣١٣ ؛ العبد في حال الفعل أما أن يمكنه الترك أولاً يمكنه . فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة . وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح أو يفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وألا يتسلسل بل ينتهي لا محالة إلى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح أمكن ألا يحصل ذلك الفعل .

ومتحققاً بقدرته ورويته وقصده لأنه لو كان من فعل الآخر لكان الانسان مجبراً على فعله لو وجد ومجبراً على الترك لو لم يوجد ، ويكون الانسان كالجماد تجري عليه الأفعال وهو مستقبل لها لا موجّه لمسارها . ولا توجد حرية استواء الطرفين لوجود الباعث . الانسان باعث وفعل وقصد وهو المحدث . ووقوع الحدث بالقصد ينفي وجود المحدث لأن المحدث هو القائم بالحدث ، والمحدث هو الانسان المشاهد . الايجاب هنا ليس ايجاباً خارجياً بل هو ايجاب القصد (٢٥٣) . وحتى إذا احتاج

== فلنفرض ذلك ، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل تارة أخرى مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء . فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال . وإن امتنع ألا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل ، ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار ، المحصل ص ١٤١ ؛ إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فيما أن لا يقعا معاً وهو محال لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر . فلو امتنعاً معاً لوقعا معاً وهو محال . أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في المقدور الواحد والشئ الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت . فإذا قدرنا بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية إنما التفاوت في أمور آخر خارجة عن هذا المعنى . وإن كان ذلك كذلك امتنع الترجيح ، المحصل ص ١٤١ ؛ الأمران توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحالة امتنع الترجيح وإن توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واحد والمرجوح ممتنع ولأن ذلك الفعل إن علم الله وجوده فهو واجب وإن علم عدمه فهو ممتنع فثبت أن الأشكال وارد على الكل وأن الجواب هو أن الله لا يسأل عما يفعل ، المحصل ص ١٤٢ ؛ إن عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك وأن نسبة قدرته إلى الطرفين على السوية ثم انه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير أن يخص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح وبمخصص البتة فلا نسلم أن هذا القول صحيح بل كانت بديهة الفعل تشهد ببطلانه وإن عنيتم من عند حصول الداعية المرجوحة صدر عنه هذا الأثر فهذا قولنا . فلما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائها أو انتفاء أحدهما يمتنع وجب أن يكون الكل بقضاء الله ، معالم ص ٧٧ .

(٢٥٣) لذلك قالت المعتزلة : إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكناً من الفعل البتة لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول ، وإن لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات . وكما أن البديهة جازمة أنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد . ولما كان كذلك باطلاً علمنا العبد موجد ، المحصل ص ١٤٢ ؛ وقالت أيضاً : عند حدوث الداعية يصير ==

الفعل الى مرجح فلماذا لا يكون المرجح من الانسان ، ويكون هو الباعث الأقوى حسب شمولية الفكر والقصد والغاية ؟ ولماذا يحتاج المرجح الى مرجح ، وهذا الى ثالث حتى تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية ؟ ان المرجحات كلها ترجع الى الموقف الانساني الذي هو مصدر البواعث كلها ، وهو مصدر مباشر لا يحتاج الى تسلسل . ولماذا الانتهاء الى مرجح مرجوح بنفسه لا يحتاج الى مرجح آخر إذا كان الموقف الانساني هو مصدر كل البواعث ؟ هنا يكون الخطأ في العقل نفسه الذي تلاشى تحت عواطف التأليه ثم استخدمته في التعبير عن نفسها بالفكر اللاهوتي القائم على التسلسل والرجوع الى الورا لاثبات حلقة أخيرة ليس وراءها حلقات أخرى . ومن ثم يُقضى على الفكر لحساب الانفعال وعلى تحليل الواقع رجوعاً الى الورا .

ويُستعمل دليل التمانع لاثبات وحدانية الله في الفعل لاثبات الكسب . فهو اذن فكر ديني الهي مقلوب . وإذا جاز هذا الدليل بالنسبة لاثبات مؤله مشخص واحد من عواطف التأليه فإنه لا يجوز بالنسبة لفعل الانسان لأن الموقف مختلف . فلماذا يوضع الفعل الانساني وفعل المؤله المشخص على طرفي نقيض ، إذا تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر ؟ أليس الأولى بالخالق والمخلوق اتفاق مرادهما كما هو أولى بالآلهة ؟ وهل يجوز تصوير الفعل الانساني وفعل الآخر في علاقة تحدٍ مثل متسابقين في حلبة سباق ؟ وحتى على فرض صلة التعارض لماذا لا يكون الفعل الانساني هو المتحقق لأنه هو الفعل المراد والمقصود المروي ، وهو الفعل الثابت بالحس والمشاهدة والوجدان في حين أن الفعل الثاني مجرد افتراض فرضته عواطف التعظيم والاجلال ؟ وإذا لم يتحقق فعل الانسان فإنه لم يتحقق لموانع بدنية أو نفسية أو اجتماعية لا لتحقق فعل الآخر . وهل من عظمة المؤله المشخص أن يتحقق فعله دون فعل الانسان ؟ وأي تعظيم هذا الذي يثبت فيه الفيل أنه مساو للنملة وقادر على الحركة مثلها ؟

== الفعل أولى بالوقوع ، ولا ينتهي إلى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ .

وقد يستخدم الترجيح لا لاثبات الكسب بل لاثبات القضاء والقدر كما هو الحال في الجبر . فما دام الترجيح ضرورياً لا واقعاً فقط يثبت القضاء والقدر . وهذا خاطيء لأن الفعل يتم بقصد الانسان ومضى حصل الفعل بقصد الانسان فإن الانسان يكون فاعلاً على الحقيقة فحسب ، ويكون فعل الانسان كله له . حتى الموانع والعقبات التي توجد في ميدان الفعل هي كذلك بالنسبة الى الانسان . وكل ما قيل عن الترجيح باطل لأن الانسان بطبيعته باعث ولا تستوي هذه البواعث ، ولا توجد لديه حرية استواء الطرفين^(٢٥٤) .

(٢٥٤) عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة . ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره . . . والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل اما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالفاً لصفة موجبة لذلك الفعل . ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا . وإما أن كانت القدرة صالحة للفعل والترك فأما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا توقف ، فإن توقف على مرجح فذلك المرجح اما أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا يؤثر . فإن كان الأول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب . وإن كان من العبد عاد التقسيم الأول . ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى ولزم التسلسل . وأما ان حدثت تلك الداعية لا يحدث أو ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلاً كان هذا قولاً باستغناء الحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع ، معالم ص ٧٣ - ٧٤ ؛ ويثبت الرازي بالترجيح القضاء والقدر رافضاً قول المعتزلة بأنه عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع إلى حد الوجوب فيقول : أ - المرجوح أضعف حالاً من المساوي . فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساوياً فكان يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحاً أولى . وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول المرجح لامتناع المرجوح عن النقيضين . ب - عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلاً . وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح . ج - عند حصول ذلك المرجح ان امتنع النقيض فهو الوجوب وإن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعاً وتارة غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع ان توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال ان حصول الرجحان كان موقوفاً على هذا القيد الزائد رجحان الممكن التساوي لا لمرجح وهو محال . اذن لما كان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي يكون العبد فاعلاً وجاعلاً ، ولا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله . ولما كان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله كان الكل بقضاء الله وقدره ، المعالم ص ٧٥ .

٥ - الخلق . يُسمى الانسان خالقاً ، فهو صاحب الفعل الشعوري ، وهو مصدر الابداع الفني . ولماذا لا يكون الانسان خالقاً وهو في فعله اليومي يبدع ويخلق ؟ هناك فرق بين الخلق الطبيعي لجسم الشيء وبين الخلق الانساني لتكوين الشيء أو بنائه . لا يُوجد الانسان شيئاً من لا شيء بل يوجد شيئاً من شيء آخر ، مثلاً من حجر ، موسيقى من صوت ، أدباً من حروف ، وحزباً من جماعة ، وهذا أيضاً خلق^(٢٥٥) . والخلق لغوياً لا يعني بالضرورة المعنى الأول وهو الخلق من عدم بل قد يعني أيضاً المعنى الثاني وهو التقدير . ومن ثم فلا مانع من وصف الانسان بأنه خالق . يمكن اثبات الخلق ، وفي نفس الوقت يمكن القصد به معنيين مختلفين . ويكون خطأ لو وصف الانسان خالقاً بالمعنى الأول . أما إذا كان الخلق يعني تطابق الفعل مع المصلحة فيكون الانسان أحياناً خالقاً حتى تكون أفعاله مطابقة للمصلحة . فإن حدث عدم التطابق فذاك من فعل الحرية . أما المؤله المشخص فإن تطابق أفعاله مع المصلحة غنى خالص أو تبرير لكمال أو تعبير تطهري وإلا فكيف يمكن تفسير الشر والظلم في العالم^(٢٥٦) ؟ إن كثيراً من العبارات هي مجرد مدح لا تعبر إلا عن عواطف التعظيم والاحلال مثل « خالق كل شيء » ، « قادر على كل شيء » ، « عالم بكل شيء » ، « مالك لكل شيء » . فالأمر كله في الحقيقة في التنزيه ولكن هذه المرة مع الفعل وليس مع الذات ، تمثيلاً لما يحدث في العالم الانساني لو كان يسمح تحليله بالتنزيه أو نفيماً لما يحدث في العالم

(٢٥٥) لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها ، والأمة منا اتفقت على أن لا خالق إلا الله ، الشرح ص ٣٧٩ - ٣٨١ ؛ لو كان الله خالق كل شيء لكان خالقاً لنفسه ، الشرح ص ٣١٢ ؛ لو كان الله خالقاً لكل شيء لكان خالقاً للتحث ، الشرح ص ٣٨٣ ؛ ونحن نقول إن الله هو الذي جعل أفعالنا أشياء وأعراضاً وهذا معنى قولنا ان الله خلق أعمال عباده ، ومعناه أنه هو الذي جعل أشياء وأعراضاً . وقد سلمتم لنا أن الانسان لم يجعلها كذلك فالذي نفيتموه عن الانسان أضفناه إلى الله ، الأصول ص ١٣٣ - ١٣٤ ؛ الله خالق اكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم ، الأصول ص ١٣٤ .

(٢٥٦) خلق السموات والأرض وما بينهما لا يتضمن الأفعال . . . البين في الفعل الوصول ليست كذلك الأفعال ، الخلق فعل مطابق للمصلحة وليس كذلك الأفعال ، الشرح ص ٣٨٣ - ٣٨٤ .

الانساني وتجاوزاً للمشابهة الى حد الاطلاق^(٢٥٧) . ان الفعل الانساني خارج مقولات الشيء والجسم والجوهر والعرض . وهو ليس كالألوان والطعوم والروائح بل هو فعل انساني خالص يهدف الى تغيير البناء الاجتماعي للواقع أو فعل في خالص يبدع الانسان فيه ويعبر به عن وجوده في الزمان والمكان لحظة تحقيق رسالته .

٦ - الخاطر . لا يعني وجود الخاطر في النفس تدخل أية ارادة خارجية في صورة عقل أو وحي أو إلهام من أجل إعطاء الانسان إما الأساس النظري للفعل أو واقعاً مروباً عليه . بل ان هذا الخاطر يكون نتيجة تفكير انساني سابق في الموضوع ، وانشغال الذهن به ، وتوقد الشعور فيه . هو حصيلة كسب من الانسان . وتنشأ الخواطر في النفس بطبيعتها ، وتشير الى قدرة الشعور على الخلق والابداع ، وتثبت الحرية ليس فقط في الأفعال الخارجية بل أيضاً في أفعال الشعور^(٢٥٨) .

(٢٥٧) لأن الانسان قد لا يكون عدلاً إذا لم يمكن منه عدل كسبه ولا فعله ولا يكون جائراً . . . وأيضاً فقد لا يكون الانسان عادلاً ولا يكون جائراً بجور من جنس العدل . . . لأن الانسان قد يكون عادلاً بالكون في المكان . . . اللع ص ٤١ .

(٢٥٨) قال جل الأباضية بالخواطر ، ولا يجوز أن يخلي الله العباد البالغين منه ، مقالات جـ ١ ص ١٧٤ ؛ وقال عديد من المعتزلة بالخواطر . فعند النظام لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار، خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعصى، مقالات جـ ٢ ص ١٠٤ وعند أبي الهذيل ، الخاطر الداعي الى الظلمة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان . الخواطر أعراض وقد تلزم الحجة التفكير من غير خاطر . وعند ابن الراوندي الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجعلها وتميل اليها وتحبها لا تحتاج الى خاطر يدعوها اليها . وأما الأفعال التي تكرهها وتنفر منها فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها . وان دعاه الشيطان الى ما يمثل اليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازى داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة . وإن أراد الله أن يقع من النفس فعل تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والتوفير يفضل ما عندها من الكرامة لذلك منه فتميل النفس الى ما دعيت اليه ورغبت فيه طباعاً ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٢ ؛ وعند بشر بن المعتمر قد يتفق المختار في فعله وفيما يختار من الخاطرين والدليل أو لشيطان خلقه الله وأنه لم ينقل إلينا شيطان يخطر ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٢ .

ولكن هل يلزم خاطران حتى يصح الاختيار؟ الشعور ذاته حرية، والحرية تعني إمكانية الحركة. فإذا كان الخاطر يعني الباعث فالبواعث تتدافع فيتحقق الفعل طبقاً للدافع الأقوى. وإن كان الخاطر يعني الفكر فالأفكار تتصارع فيتحقق الفعل طبقاً للفكرة التي تتحول إلى باعث قوي. والشعور بطبيعته يتجاذبه طرفان، حركة وسكون، أقدام واحجام، تقدم وتأخر، يقظة وغفلة، ازدهار وتقلص، نمو ونكوص، حياة وموت. وهذان الطرفان لا يعرضان إلى الشعور من الخارج ليختار الإنسان عقلياً بينها بعد عدد من العمليات الحسابية بأية مقاييس ذاتية أو نفعية بل حياة الشعور ذاتها تسري بين هذه الأطراف، والحرية هي التي تحدد المسار. ليست الحرية ملكة أو قوة أو عضو بل هي طبيعة بممارستها فردياً وجماعياً مع الذات ومن خلال الجماعة. قد يحدث الخاطران، خاطر الأقدام وخاطر الاحجام. ولكن هذين الخاطرين ينشآن من الموقف الاجتماعي. فما الداعي أن ينشأ خاطر الأقدام من العالم وخاطر الاحجام من الخارج؟ صحيح أن الطبيعة خيرة وفاعلة بطبعها ولكن خاطر الاحجام قد ينشأ من اغراء في العالم أو من تقلص في الطبيعة وتقص في الازدهار. ويكون السؤال: وكيف ينشأ خاطر الاحجام من الخارج والمؤله الشخص خير كله؟ ولماذا يحدث خاطر الأقدام من الخارج وخاطر الاحجام من العالم؟ وهنا تكون الطبيعة فاسدة لأنها لا تقدم على فعل بل تحجم عن كل فعل. ويبقى السؤال: كيف يصدر عن المؤله الشخص، وهو خير كله، الشر في العالم؟ أما إذا كان الخاطران من الخارج، الأقدام والاحجام معا فهنا لم يعد يبقى شيء للإنسان بل إن الإنسان نفسه لم يعد موجوداً. الخاطران من الخارج وما هو إلا آلة. أما الخاطر الذي يأتي بفعل خارجي حتى يعين الإنسان على الاتيان بفعل تكرهه النفس وتعافه فهو الغاء وضع خاطيء بمثله. فالفعل الذي تكرهه النفس لا يمكن أن يكون أمراً فأوامر الوحي كلها طبيعية، تعبر عن طبيعة الذات في حال كمالها. حتى ما يظن أنه صعب على النفس الاتيان به ما أسهله عليها لو توفر الباعث عليه. وعلى فرض أن النفس تأتي بأفعال تعافها وتكرهها كيف يأتي العون من الخارج؟ كيف يأتي المؤله الشخص ليصحح وضعاً خاطئاً كان من السهل أولاً عدم إيجاده؟ كان من الممكن أن يأمر بفعل تحبه النفس

وتميل اليه بدل أن يأمر بفعل تعافه النفس ثم يخلق الدواعي للعون عليه ! قد يحدث أن يأتي الانسان بفعل مكرهاً عليه ولكنه في هذه الحالة لا يكون فعلاً حراً ، ولا يعبر عن طبيعته لأنه يفعله رغماً عنه بلا شوق أو فرح وبلا ارتياح أو حماس . حتى لو أقر الانسان به فإنه قادر على أن يأتي بفعل حر ، وبارادته المستقلة ، وفي هذه الحالة يصبح الانسان نفسه موضوعاً للارادة أو مقدوراً للقدرة . ان جعل خاطر الاقدام من النفس بطبعها يمنع كونه بفعل خارجي . ولكن النفس ليست عالماً قائماً بذاته بل هي وجود اجتماعي ، وما يجعلها تقدم أو تحجم هو باعث اجتماعي . أما إذا تشخص الخطاران ، وأصبح داعي الاحجام شراً مشخصاً وداعي الاقدام خيراً مشخصاً يصبح الانسان ألعوبة بين شخصين ، كل منها تود أن تكون له الغلبة عليه . وسواء غلب هذا أم ذاك فالانسان في كلتا الحالتين هو الخاسر لأنه هو الفاقد حريته ، المسلوب ارادته ، يفعل فيه ولا يفعل . لذلك قد ينكر البعض الخاطر كلية . ويكون الانكار في هذه الحالة انكاراً للخاطر بفعل خارجي ، ويكون الخاطر حينئذ هو الباعث النفسي أو الدافع على الفعل الذي ينشأ من موقف نفسي واجتماعي (٢٥٩) .

ان احتياج الفعل الى سبب مهيج أي إلى باعث لا يعني على الاطلاق حدوث هذا الباعث من ارادة خارجية تتدخل في الفعل الانساني باحداثها هذا الباعث وما على الانسان إلا التنفيذ الآلي له . فالباعث هو الفعل نفسه كفعل ضمني . وهو الفعل الشعوري أي الوجود الأولي للفعل قبل أن يتحقق . والحقيقة أن الباعث ينشأ في الانسان كموجود اجتماعي . الانسان في موقف ، والموقف يحتاج الى غير ، ومن ثم ينشأ الباعث على التغيير في الانسان . الموقف الاجتماعي هو صدر الباعث . وبمجرد حدوث الباعث في الشعور يتحول الى طبيعة . الطبيعة هي مجموعة البواعث ، والبواعث أبنية ممكنة للعالم تتحول إلى أبنية واقعية بالفعل

(٢٥٤) يثبت الخاطر جل الاناضية والنظام ويشتر بن المعتمر وأبو الهذيل وجعفر بن مبشر وابن الراوندي وينكره آخرون ، مقالات ط ٢ ص ١٠٢ .

الانساني^(٢٦٠) . وإذا كان السبب المهيّج فكرة فالفكرة من الوحي ولكنها تحولت الى طبيعة بمجرد فهم الانسان لها وظهورها على أنها بناء مثالي لموقف يريد أن يتغير .

٧ - الابتهاال والدعاء والسؤال والشكر . كل ذلك ليس دليلاً على وجود قدرة خارجية يستدعيها الانسان كي تتدخل في فعله وتعينه على الاتيان به بل مجرد موقف نفسي يدل على انحراف في السلوك . ففي مجتمع مهزوم تكثر مثل هذه الابتهاالات والدعاءات لطلب النصر لعجزه عن الاتيان بالنصر بالفعل . وفي خضم هذه الانفعالات الحادة ينشأ فعل حاد ولكنه منحرف وهو الابتهاال والدعاء . وفي اللحظة التي يدرك فيها المهزوم خطة عمل وباعثاً وغاية يبطل دعاءه وابتهااله ويحقق ما يريد بفعله الخاص ، وهو قادر عليه . الابتهاال فعل الضعيف العاجز ، ونشاط انفعالي حين يعجز عن الفعل ، واغراق في الأدب والتصوف حين يُطمس العقل ويُزيّف الوعي^(٢٦١) . وقد انتشرت الأدعية والتواشيح والابتهاالات في عصور التخلف والانحطاط مع الفرق الصوفية وبعد تشخيص الوحي في محمد كما تم من قبل تشخيص الوعي الخالص في المؤله . وقد يحدث الابتهاال أو الدعاء أو السؤال في مجتمع منتصر . وفي هذه الحالة يكون موجهاً من العامة الى السلطة المنتصرة . بدلاً من أن تطلب حقها بالفعل تدعو وتبتهل وتبترك بالسلطة كما تفعل بالأولياء . وكثيراً ما يتحول التضرع والابتهاال الى تملق ونفاق وتقرب واذلال للنفس باسم الدعاء^(٢٦٢) ويكون أقرب الى الشحاذة أو السؤال ، الكفان إلى أعلى

(٢٦٠) عند هشام بن الحكم الأفعال مخلوقة لله لأنها لا تكون إلا بحدوث السبب المهيّج عليها فهو اضطرار من وجه أي أن الانسان أرادها واكتسبها ، مقالات جـ ١ ص ١١٠ ص ١٣٩ ؛ والسبب المهيّج هو فعل أحد المكونات الخمس للفعل . فالاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، تحليله الشؤون . البدء في الوقت ، آلة الفعل ، السبب المهيّج الذي من أجله يكون الفعل ، وهو المرجب للفعل ، وهو مخلوق من الله ، مقالات جـ ١ ص ١١١ - ١١٢ .

(٢٦١) الارشاد ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ يُروى في تاريخنا الحديث أيضاً حدوث الدعوة والابتهاال في المساجد أثناء الغزو الفرنسي لمصر ، وقالوا « يا خفي اللطاف ، نحنا عما نخاف » . كما عبر عن ذلك أحد شعرائنا المحدثين بقوله « ونشجذ النصر من عنده تعالى » .

(٢٦٢) هاجم اقبال في العصر الحديث فلسفة السؤال لتضع محلها فلسفة الفعل والخلق ؛

للاستجداء ، والدموع في العينين للاستعطاف ، وحشجة الصوت وانسداد الأنف من البكاء ، وانما البكاء للنساء ! ان الدعاء في لحظات الضعف والعجز وقلة الحيلة لا ينفي قدرة الانسان بل يثبت قدرة أعظم مكمونة في الحاضر كي تتفجر في المستقبل . الدعاء مقدمة الفعل واعداد له . ولا يتحقق الفعل إلا بعد أن يتحول الدعاء من مجرد الأماني والأحلام الى التحقق بالفعل حسب القصد والدواعي (٢٦٣) .

ان وضع الانسان بين الحركة والسكون ، بين الاقدام والاحجام ، بين النشاط والخمول ، بين اليقظة والغفلة وضع طبيعي . وهما ليستا ملكتين نفسييتين بل حالتان وجوديتان تعبران عن موقف الانسان في العالم وأن وجوده فعل وامكانية تحقيق . يجد الانسان نفسه بينهما في شد وجذب يتصارعانه ويهددان وحدته فينتجه نحو أحدهما بطبيعته واختياره عندما يتبع الدافع الأقوى وتميز العقل ، لأنها متماثلان ويظل واحداً . ويتحدد مصير الانسان بنوعية هذه الحركة من ذاته دون تدخل أية ارادة خارجية سواء في صالح السكون أو لصالح الحركة . لو تدخلت لصالح الحركة للبعض ولصالح السكون للبعض الآخر يكون تميزاً مسبقاً وجبراً على الانسان وتدخل طرف جديد في معركة غير متكافئة الأطراف . وإذا تدخلت لصالح السكون والاحجام ضد حركة وتقدم أحد الأطراف يكون السؤال كيف يصدر الشر عن الخير ، والقيح عن الحسن خاصة إذا كان الخير والحسن مظهرين للكمال المطلق أي صفتين كاملتين مطلقتين ؟ كيف تتدخل الارادة الخارجية في حركة الانسان دون أن تنكر فعله واستقلاله ؟ ولا يعني وجود الانسان بين واقعين: الاقدام والاحجام ، الأمام والخلف ، التقدم والتخلف ، النهوض والسقوط أي ثنائية متعارضة قائمة على تطهر جانب وسقوط جانب آخر ، تؤدي الى الكبت أو الشذوذ أو النفاق أو التصوف كما هو الحال في الثنائية الرأسية بين الأعلى والأدنى بل هي ثنائية أفقية يوجد فيها الانسان حسب قوة الباعث فيه ووعيه الفردي والاجتماعي ، فهو ساكن أو متحرك ، خامل أو يقظ ، مصمت أو حي .

(٢٦٣) ص ٣٤٦ شرح الأصول .

كما لا يدل الشكر على نفي قدرة الشاكر وإثبات قدرة المشكور بل قد يكون الشكر على تهيئة الفعل وعلى اللطف وحسن المعاملة . هدفه الاعتراف للآخر بفعله وبإعلان أداء واجبه وبحضور المبدأ العام الذي هو أساس سلوك الجميع . الشكر ليس تملقاً ولا مدحاً فلا شكر على واجب ولا يدل على وجود يد عليا تعطي ويد دنيا تأخذ بل هو إعلان لمساواة الأطراف جميعاً تحت مبدأ عام واحد هو الواجب وإمكانية تحقيقه بالفعل (٢٦٤) .

٨ - الوحي . إن القول بأن إثبات الحرية يقتضي بالضرورة إثبات العقل والتمييز والحسن والقبح الموضوعيين وهذا يكون بالضرورة ضد الوحي الذي يعطينا صفات الأشياء وأحكام الأفعال ، هو قول نصفه حق ونصفه باطل . صحيح أن إثبات الحرية يقتضي بالضرورة إثبات العقل والتمييز ووجود الحسن والقبح صفات موضوعية في الأشياء ولكن ذلك لا يعارض الوحي لأن الوحي هو العقل والواقع ، هو القدرة على التمييز وهو قيم موضوعية وصفات في الأشياء . وهي حجة في نهاية الأمر تخرج من موضوع خلق الأفعال إلى موضوع الحسن والقبح ، وتحل مسألة بالاحالة إلى مسألة أخرى ، وتثبت شيئاً بشيء آخر يحتاج إلى إثبات . فكون الوحي مصدر صفات الأشياء وليس العقل موضوع آخر يحتاج إلى إثبات في مسألة أخرى هي مسألة العقل والنقل أو العقل والسمع أو الحسن والقبح (٢٦٥) . حتى ولو كان إثبات الحرية يتضمن إثبات العقل وأنه مصدر صفات الأشياء والتمييز بين الحسن والقبح كأساس للفعل الحر المختار فما العيب في ذلك ؟ هل لأن العقل أساس الفعل الحر المختار يلغى هذا الفعل ويثبت الجبر ؟ يبدو أن إثبات الجبر يتضمن بالضرورة إلغاء العقل لأن الجبر في الأفعال والأسرار في الأفهام شيء

(٢٦٤) وإذا كان الإيمان من الله وأنه مشكور عليه ، وإذا لم يفعل الفاعل شيئاً لم يجب شكره ، ونحن نشكره فوجب أن الإيمان فيه ، المحيط ص ٤١٧ - ٤١٨ .

(٢٦٥) لو تعلق هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التي هو كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقيحاً ، ومعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٧٣ ؛ انظر أيضاً الفصل الثامن عن العقل الغائي .

واحد . ان اثبات حرية الفعل للانسان لا تعني تغيير صفات الأشياء لأن الحرية قائمة على وجود صفات موضوعية في الأشياء يدركها العقل تجعل الفعل حسناً لصفات فيه وقبيحاً لصفات فيه كما أن الفعل في ذاته حسن وقبيح . ان انكار الحرية يقتضي بالضرورة انكار الحسن والقبح كصفتين في الأفعال يدركهما العقل^(٢٦٦) . لا حرية بلا عقل ، ولا عقل بلا حرية . وكل اثبات لأولية النقل على العقل هو قصد نحو اثبات الجبر والغاء الحرية ، وكل اثبات للجبر هو قصد نحو الغاء العقل . لذلك قام العدل على ركنين رئيسيين: اثبات الحرية والعقل ، اثبات الانسان الحر والانسان العاقل .

٩ - العلم الشامل . ان العلم المطلق الشامل كصفة للوعي الخالص لا يمنع الحرية الانسانية من الوقوع . فالعلم المطلق كصفة مطلقة لموجود كامل كما ظهر في التوحيد تشخيص يقوم به الانسان في حالة الانفعال الشديد الناتجة عن الكرب والاحساس بالضياع والهزيمة والوقوع تحت الظلم والاضطهاد أو نتيجة لشعور بالزهو والانتصار والرغبة في تأكيد السلطة المطلقة على أساس من الشعور بالرهبة والخوف أمام سلطان مطلق . فالذات المشخص وصفاته المطلقة من فعل الشعور^(٢٦٧) . ان العلم شيء والقدرة شيء آخر . يعلم الانسان أكثر مما يستطيع أن يقدر ، ويقدر أحياناً أكثر مما يستطيع أن يعلم . لا يوجد تطابق تام بين العلم والقدرة . العلم عام والقدر خاصة ، العلم شامل والقدرة فردية ، العلم لا نهائي والقدرة نهائية ، العلم نظري والقدرة عملية . لا يمكن اذن الجمع بين العلم والقدرة

(٢٦٦) لو كان العبد محدثاً لأفعاله لصح أن يتصرف فيجعل الايمان كفرةً والحسن قبيحاً ، المحيط ص ٤١٨ - ٤١٩ .

(٢٦٧) ما علم الله أنه يوجب كان واجب الوقوع . وما علم أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولأنه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب ، الفصل ص ١٤٤ ؛ العلم بالسر والجهر والصدور يعني خلق الصدور ، الشرح ص ٣٨٥ - ٣٨٦ ؛ حفظ كل المصائب في لوح محفوظ يعني كل الأنفس لا المصائب كأفعال ، الشرح ص ٣٨٥ .

(٢٦٨) تقول المجبرة: القدرة على خلاف المعلوم محال ، وأنتم قد جوزتم التكليف به فكيف منعتكم أن يكلف الله الكافر وان لم يقدر عليه؟ ويرد القاضي: تكليف الكافر مع العلم أنه لا يؤمن بحسنه

أساساً^(٢٦٨) . وعلى فرض اعطاء التوحيد وجوداً واقعياً في ذات بصفات كاملة لا يكون العلم بما يحدث في العالم بالضرورة نفعاً للحرية أو تدخلاً فيها من قبل هذا العلم لأن العلم نظر والارادة عمل . لا يعني كون أفعال الانسان معلومة من قبل أنها بالضرورة مفروضة عليه لأنه في هذه الحالة ماذا تكون صفة علم مطلق لا يقع بالفعل وغير مطابق للواقع ؟ وماذا يكون مصير العلم إن حدث الفعل الانساني على خلافه ما دام الفعل الانساني فعلاً حراً^(٢٦٩) وقد كانت هذه الحجة في عقيدة الجبر من قبل . فان اعتراض المجبرة : كيف يمكن فعل شيء مخالف لما هو معلوم ومقدور من قبل قائم على تشخيص عواطف التأليه في علم مطلق حاول لكل شيء ، له الأولوية على القدرة الانسانية في حين أن تحليل السلوك الانساني يؤدي الى اثبات القدرة وانكار أي قدر مسبق إلا قوانين التاريخ التي تعرف بالاستتار وبالخبرات الماضية . يحتوي الوحي على هذه القوانين معطاة من قبل ، وهو العلم المطلق الواقع بالفعل لا المتهم^(٢٧٠) . ولما كان الفعل الانساني واقعاً وكان العلم المطلق الشامل صفة مشخصة وقدرأ مسبقاً غير واقع أدى الفعل الانساني الى العمل ضد عواطف التأليه ، وأصبح اثبات أولوية العلم الشامل كصفة مشخصة على الفعل الانساني الواقع يعمل ضد الغاية منه وهو اثبات عواطف التأليه وجعل المؤله المشخص صفات على البديل وهو مضاد للكمال . القدرة على خلاف المعلوم تجهيل

لأن تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطيقه ويقدر عليه . ويقول : اذن لن يكون الله قادراً على أن يقيم القيامة لعلمه أنه لا يقيهما ، الشرح ص ٤١٨ - ٤٢٠ .

(٢٦٩) تقول المجبرة : لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه . ولو صح وقوعه وجب أن يكون الله جاهلاً . ويرد القاضي : يمكن القدرة على الشيء ومعرفة الشيء دون اتيانه ، الشرح ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

(٢٧٠) للمجبرة أربعة شبهات تثبت أن القدرة على خلاف المعلوم محال أ - القدرة على خلاف المعلوم محال . وأنتم جوزتم التكليف به وكيف منعت من أن يميز الله الكافر وان لم يقدر عليه ؟ ب - القدرة على خلاف المعلوم تجهيل الله ح - لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه ولو صح وقوعه لوجب أن يكون الله جاهلاً د - لو قدرنا أن يقع خلاف ما علم الله لزم أن يكون جاهلاً لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد والآن يعلم أنه موجود ، وهذا اعتقادان متضادان ، الشرح ص ٤١٨ - ٤٢١ .

للعلم المطلق المشخص للمؤله ولا يمكن رفع الاشكال إلا باثبات القدرة . ولكن وجود الرسالة وابلاغ الوحي يمنعان من أن تكون القدرة مجبرة من قبل وإلا فقيم كان الوحي وقيم كانت الرسالة (٢٧١) ؟

١٠ - القدرة . واعتبار كون الانسان قادراً ولكن المؤله المشخص أقدر منه لا ينفي قدرة الانسان على الاطلاق . فالمؤله المشخص كما ظهر في التوحيد خلق من الشعور الانفعال واسقاط منه ورغبته في تثبيت عواطف التعظيم والجلال عن طريق التشخيص والتجسيم . وهذه العواطف نفسها ناشئة عن موقف نفسي واجتماعي غير سوي ، موقف اضطهاد أو موقف تسلط فتصوره على أنه واقف للانسان بالمرصاد يتدخل في فعله ليس تفكيراً بل عودة للانفعال لطمس الفكر . وكون الانسان قادراً وغيره أقدر لا ينفي كون الانسان قادراً . ولا يوجد أي وجوب عقلي أو حسي ذهني أو واقعي على أن وجود غير قادر يمنع الانسان من أن يكون قادراً . الخلاف فقط في الدرجة وليس في النوع . ومع ذلك قد يكون الانسان بإمكانياته العقلية والابداعية أقدر من الظواهر الطبيعية لأنه قادر على السيطرة عليها والتحكم في مسارها من خلال معرفته بقوانينها (٢٧٢) .

(٢٧١) ويرد القاصي على الحجة الرابعة بقوله : محال تجويز البذل على صفات الله ، فالله صادق ، الشرح ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

(٢٧٢) فعل العبد ممكن مقدور لله لشمول قدرته ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لا ممتنع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، المواقف ص ٣١٢ ؛ قد ثبت أن الله قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ، ومن جملة المقدورات أفعال العباد فيجب أن يكون قادراً عليها ، الشرح ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ؛ قد ثبت أن الله قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات فيجب أن يكون عليها أقدر كما أنه لما كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور كان بها أعلم ، الشرح ص ٣٧٦ - ٣٧٨ ؛ لو كان الله هو الذي أقدرنا على الفعل وجب أن يكون عليه أقدر أي خالقاً له ، المحيط ص ٤١٦ - ٤١٧ ؛ القدرة على اختلاف الألسنة والألوان تشير الى الكلام البدني لا المعنوي . . . والقدرة على الرأفة والرحمة لا تدل دائماً على أنها من الله بل تكون أحياناً من غير الله . القدرة على الاحتمال والابقاء تشير الى الحركة البدنية لا الى القصد المعنوي ، الشرح ص ٧٨٥ ، ٣٨٧ ؛ فذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ، ولو أراد الله الانفراد وبأحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره . فوجوده على الحقيقة بقدرة الله ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً وجد الفعل بقدرة الله ، الأصول ص ١٣٤ .

وهذا قياس صوري خالص وليس قياساً علياً . هو قياس صوري يبدأ بافتراضات واحتمالات معبراً عنها بلو كان فالنتيجة التي تنتج منها نتيجة صورية خالصة . كذلك مقياس صدقها اتفاقها مع المقدمة الافتراضية ودون أن تثبت شيئاً في الواقع . ان جعل المؤله الشخص قادراً على ما يقدر عليه الانسان يجعله أيضاً مكتسباً بالأفعال ما دام الانسان مكتسباً لها ، وهو ما ينافي عواطف التعظيم والاجلال . وليس هناك من يُقدر الانسان على فعله الا قدرته وباعثه وفكره وغايته . فتلك هي العوامل التي تكوّن فعله . ولو كانت قدرته مستمدة من غيره لما كان قادراً بذاته أو فاعلاً بذاته ولما كان صاحب فعله ولما كان السؤال ذاته قد وُضع .

ويكون السؤال الآن : ما الغاية من الفعل الانساني ؟ اثبات قدرة الانسان أم اثبات قدرة غيره ؟ وأي القدرتين في خطر إذا نيل منها ؟ وإذا كانت قدرة الذات الشخص شاملة قادرة على كل شيء فلم الحاجة الى اثباتها ونفي قدرة الانسان التي لا تستطيع أن تفعل أمامها شيئاً أو تبقى لحظة واحدة ؟ إن عدم قدرة الانسان على كل شيء لا تعني أن هناك قدرة أعظم تقدر على ما لا يقدر عليه الانسان . فالقدرة الانسانية لها مداها وهو مدى الطاقة ومدى الفعل ومدى القدرة . يقدر الانسان على تغيير بناء الواقع الاجتماعي ، ففعله فعل انساني حيوي وليس فعلاً طبيعياً . ولا يعني عدم قدرة الانسان على تحريك الجبال أو إغراق الكون عدم قدرته على الأفعال لأن القدرة لها مستواها ومداها . مستواها هو البناء الاجتماعي ومداها هو الأثر . لا يستطيع الانسان أن يغير من قوانين الطبيعة ، أن يجعل الحر بارداً أو البارد حاراً أو المؤلم ملذاً أو المثلذ مؤلماً أو أن يسقط الحجر الى أعلى أو أن يعيش السمك خارج الماء . ان الطبيعة ، سواء كانت الطبيعة الخارجية أم الطبيعة الانسانية واحدة لها بناؤها . يمكن تصور المؤله قادراً على تغيير قوانين الطبيعة وقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ولكن ذلك تخيل وانفعال ، وفكر بالتمني ، إما تعويضاً عن عجز أمام الطبيعة أو تخويفاً برهبة السلطان . ومع ذلك يستطيع الانسان من خلال العلم السيطرة على مظاهر الطبيعة واخضاعها لارادته . يمكنه حينئذ أن يطير

في الهواء بالآلة وأن يسير فوق الماء بالآلة وأن ينزل إلى قاع المحيط بالآلة أيضاً طبقاً لقوانين الطبيعة وليس خرقاً لها . يمكنه أن يهبط المطر وأن يجعل الحر بارداً والبارد حاراً بالتبريد والتكثيف . وأن يحول الحجر ذهباً بالضغط والعصى ثعباناً بالكيمياء فلا حدود لقدرة الانسان على الطبيعة . ووضع الحدود أمامه ايقاف لتقدم العلم واحباط مسبق لارادة الانسان . أما أفعال الشعور كاللذة والألم فيستطيع الانسان أن يجعل من المؤلم ملذاً بفعل التضحية والشهادة أو أن يجعل من الملذ مؤلماً إذا كان فيه فقدان الذات وضياح الكلمة وأذى الآخرين . يمكن أن يكون لقدرة الانسان أثر غير محدود بزمانه ومكانه . فآثر كبار الفلاسفة والعلماء والفنانين والقادة غير محدود . وما زالت الانسانية تسير بفعل السابقين وتحت أثرهم . هناك من البشر من أثر في تاريخ الانسانية الى الأبد كالأنبياء . حتى على فرض أن أثر القدرة الانسانية محدود فذلك لا يعني وجود قدرة أخرى أعظم وأجل وأسمى في مقدارها أن تدك الجبال وتجعل الأرض محيطاً والمحيط أرضاً وأن تشرق الشمس من المغرب وأن تغربها من المشرق فذاك قلب لقوانين الطبيعة الثابتة وهدم للعلم وانكار لاطراد العادات وزعزعة لثقة الانسان بالعالم وبفعله فيه ، ولا يكون تعبيراً إلا عن عاجز يود أن يرى الكون في قبضته بالتمني أو قاهر يود السيطرة على الآخرين بالارهاب أو الخديعة (٢٧٣) .

ولا تعني عدم قدرة الانسان على الاعادة أن الانسان غير قادر . فالفعل الانساني فعل موجه مقصود مسبب ، له غاية ونهاية . الرجوع الى الوراثة انكار

(٢٧٣) لو قدر الواحد منا على ايجاد هذه التصرفات وأخرجها من العدم الى الوجود لوجب قدرتها على اعادتها بدليل أن الله تعالى لما قدر على ايجاد قدر على الاعادة ، الشرح ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ؛ لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه فإن من كتب حرفاً مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى ، الشرح ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ لو كتبت المحدثين لأفعالكم لصحت الاعادة فان تعذرت كان المحدث هو القديم القادر على الاعادة . لو كان العبد مختاراً لصحت هذه الاعادة . ولما كان الله هو المحدث صحت منه الاعادة ، المحيط ص ٤١٢ - ٤١٣ ، ص ٤١٧ ؛ لو كان أحدنا محدث الفعل لصح منه أن يفعل المؤلم ملذاً والملذ مؤلماً كما صح من الله ، المحيط . ص ٤١٣ - ٤١٤ .

لغاائية الفعل ولقصد الانسان ، والغائية جوهر الحياة ، والقصدية أساس الفعل . والتاريخ لا يرجع الى الوراء ، والتراكم الكمي يتحول الى كيف . الفعل الانساني بطبيعته فعل لا يتكرر لأنه فعل انساني أي فعل خلاق . والخلق الغني لا يتكرر لأنه مرهون بلحظة الخلق . الفعل الانساني بطبيعته فعل جديد ، والجدد في الخلق تعبير عن الحرية في الفعل ، ولو كان الانسان مجبراً لتكررت الأفعال لأنها تحدث بنفس القدرة المخلوقة وعلى نفس المنوال . ولا توجد أية ضرورة على الانسان حين يأتي بفعله تجعله قادراً على اعادته من جديد ، لا ضرورة عقلية أو حسية بل توجد ضرورة توجب التقيض . المؤله المشخص وحده هو القادر على الاعادة لأنه افتراض نظري وفكر بالتمني وتخيل حالة لا وجود لها . أما الانسان فإن ممارسته لفعله واقعة بالفعل . ومع ذلك فبعض الأفعال يمكن اعادتها بالممارسة . وتختلف درجة التكرار حسب مستويات الفعل . لو كان الفعل آلياً أمكن اعادته كالعامل الذي يقوم بنفس الفعل آلاف المرات إذ تحول الفعل لديه الى طبيعة ثانية ، وإذا لم يحدث التكرار في الفعل الآلي فإنه لا يدل بالضرورة على نقص في القدرة بل على نقص في التمرين والتعود والممارسة أو على نقص في الآلة . أما الفعل البدني فإنه ممكن تكراره . قد لا يكون نفس الفعل من حيث الحركة الطبيعية ولكنه يكون نفس الفعل من حيث الدلالة . يمكن مثلاً كتابة نفس الحروف آلاف المرات والسير بين نقطتين عشرات المرات ، ويكون الفعل في نفس المرة هو نفس الفعل ، نفس الحرف أو نفس المسافة . ولكنه قد لا يكون الحرف تماماً هو نفس الحرف من حيث الرسم ، وقد لا تكون الخطوة تماماً هي نفس الخطوة من حيث المسافة . ولكن هذه الفروق المكانية لا دلالة لها على الفعل ومصدره وهو الانسان القادر الحر . والاعادة فرع على مبدأ ، ومن يثبت الفعل يثبت التولد . الاعادة ممكنة لأن الفعل ممكن أولاً . ومن قدر على الفعل الأول يقدر على الفعل الثاني . وقد استعمل الفكر الديني الالهي هذا التحليل لاثبات البعث باثبات الخلق . فالقدرة على الخلق تتضمن القدرة على البعث لأن القادر على الفعل أولاً يكون أقدر على اعادته ثانياً . والقول باستحالة الاعادة مبني على أن العلم لا بد وأن يكون علماً بالتفاصيل . وهذا غير لازم فالاعادة ممكنة بفعل الممارسة عندما يتحول الفعل الأول الى طبيعة

ثانية . كما تصح الاعادة من المؤله الشخص لأنه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء .

ولا يعني فرض أن قدرة الانسان مخلوقة معه فهو أيضاً مخلوق أن أفعال الانسان مخلوقة لأن خلق القدرة لا يستلزم بالضرورة خلق الأفعال . يمكن خلق قدرة قادرة خالقة حرة في الانسان الذي هو محقق قدرته في أفعاله . ولا يعني اعتبار المؤله الشخص مالكا لكل شيء بما فيه الانسان وفعله نفياً لقدرة الانسان . ان القول بأن المؤله الشخص مالكا لكل شيء مجرد عبارة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال . والمعاني والحقائق والوقائع لا تثبت بالعبارات والألفاظ (٢٧٤) . ولا يعني اثبات كون الانسان قادراً أنه يسلب الآخر حريته أو يشاركه فيما ليس له بل ان القادر على أفعاله هو المحقق لها . وهذا أيضاً ينفي بالضرورة أن يشارك آخر في أفعاله إلا من مشاركة الجماعة والعمل المشترك داخل الجماعة أو الحرب (٢٧٥) . لا يعني اختلاف الألسنة والألوان وجود قدرة مشخصة خارجية جعلت الألوان والألسنة متباينة على هذا النحو . فتباين الألوان يرجع الى درجة بعد الجماعة البشرية عن الشمس ، وتباين الألسنة يرجع الى اختلاف نشأة اللغة حتى لو كانت لغة الوحي توقيفاً . لقد حدث ذلك مرة واحدة ولم يتكرر بوجود أول انسان على الأرض ، وهذا الحال ليس حالنا ، تمنى بقية البشر (٢٧٦) .

وما المقصود في النهاية ؛ نفي قدرة الانسان من أجل رفض مشاركة أحد مع المؤله الشخص في فعله أم اثبات قدرة الانسان ورفض مشاركة أي أحد مع الانسان في فعله ؟ ما المطلوب في النهاية ؟ اثبات قدرة الانسان حتى لو كان ذلك بنفي قدرة الغير أم قدرة غيره حتى ولو كان ذلك بنفي قدرة الانسان ؟ حرية

(٢٧٤) الله مالك كل شيء بما فيه أفعالنا ومن ثم فهو قادر عليها فعلاً له وخلقاً من جهته ، المحيط ص

٤١٦ -

(٢٧٥) لو كان العبد محدثاً لأفعاله لكان مثل الله مشاركاً له . وهذا يقتضي التمانع ، المحيط ص ٤١٥ -

٤١٦ .

(٢٧٦) الشرح ص ٣٨٥

الانسان أم حرية غيره حتى ولو كان ذلك بالقضاء على حرية الانسان ؟ وكيف تثبت ارادة الانسان وقدرته وفعله وحرية مع قرار مسبق بأنه لا شيء مخلوق له الخيار في أمره في عالم ليس له ؟ وإذا كان القرار المسبق هو الحل فلماذا وضع السؤال ؟

حـ - القدرة والاستطاعة . تُثبت نظرية الكسب القدرة باثبات التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية . وتُثبت القدرة كواقعة للانسان كما تثبتها تجربة الفعل الحر . ولكن نظرية الكسب لا تجعل القدرة من نفس الفاعل بل من مصدر خارجي . وترفض احالة التفرقة الى ثبوت الإرادة أو البواعث أو صفة في الجارحة أو بنية مخصوصة . ولكن ما فائدة اثبات قدرة للانسان ثم نفي أن الانسان مصدرها . إن ذلك كمن يعطي شيئاً بيد ويأخذه باليد الأخرى . يُثبت الكسب الاستطاعة ولكنه لا يجعلها من الانسان بل من مصدر خارجي (٢٧٧) .

والقدرة في الكسب صفة متميزة عن البدن لأنها من خلق فاعل خارجي . ليس المزاج أو الاستعداد البدني بل صفة توجد في البدن دون أن تكون هي البدن ، صفة مخلوقة من الخارج ، والحقيقة أن القدرة مجموع الاستطاعات البدنية والنفسية والاجتماعية لأن الفعل مرهون بالبدن وبالباعث والموقف الاجتماعي في آن واحد (٢٧٨) .

وقد يُشار الى القدرة أحياناً بلفظ آخر أخص وهو الاستطاعة ، والاستطاعة مخلوقة في الانسان من الخارج مثل القدرة . الانسان مستطيع باستطاعة هي غيره . وهذا يماثل ما يُقال في الفكر الديني الالهي من اثبات ذات المؤله المشخص واثبات صفات هي غيره . وهذا غير صحيح فاذا كان العجز تقيّد من القدرة فكون الانسان عاجزاً مرة لا يعني أنه مستطيع باستطاعة غيره بل لآفة في الجارحة أو لضعف في الباعث أو لعدم وجود باعث على الاطلاق أو لتقييد حركته . ولو كان ذلك كله يسمى الغير يكون الغير مرتبطاً بالبدن أو بالنفس أو بالذهن ، وذلك ليس

(٢٧٧) الارشاد ص ٢١٥ - ٢١٦ ؛ الانصاف ص ٧ ؛ الفصل ص ٣ ص ٤٠ .

(٢٧٨) معالم ص ٧٨ - ٧٩ .

خارجاً عن الانسان^(٢٧٩) . ولم تعرض عقيدة الجبر لموضوع الاستطاعة لأنه ينكر أن يكون للعبد استطاعة فهو مجبور في أفعال الشعور الداخلية والخارجية^(٢٨٠) .

ثم تنصف القدرة أي الاستطاعة ، بأهم ما يميز الكسب وهو أنها لا توجد فقط من الخارج الى الداخل ، من الله الى الانسان ولكنها توجد أيضاً في لحظة الفعل وساعة وقوعه لا قبله ولا بعده . ما دامت القدرة ليست من الفاعل لا من الارادة ولا من البواعث ولا من العضو فليس لها وجود سابق على الفعل بل توجد في لحظة الفعل مع الفعل^(٢٨١) . وما دامت القدرة تحصل مع الفعل فإنه لا يجوز الترك . ومن ثم يصبح الفعل ضروري الحصول ويكون الانسان مجبراً على الفعل . لذلك كانت القدرة في الجبر أيضاً مع الفعل ، أي مقارنة القدرة لمقدورها^(٢٨٢) . الله وحده هو الذي تتقدم فيه القدرة على الفعل وكأنه معتزلي ! وكما لا تتقدم القدرة المقدور فكذلك لا يتقدم العجز المعجوز . العجز قائم بالعاجز ولا يتقدم عليه^(٢٨٣) . والحجة في ذلك أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . العرض يجيء ويذهب ، يوجد ويعدم ، وهو ليس كالجوهر ، قائم بذاته . لذلك توجد القدرة ساعة التكليف لا قبله^(٢٨٤) . والحقيقة أن صلة القدرة

(٢٧٩) ان قال قائل : لم قلتم إن الانسان يستطيع باستطاعة غيره قيل له : لأنه يكون مرة مستطيعاً ومرة عاجزاً كما يكون تارة علماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك . فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون علماً بمعنى هو غيره . وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقه لم يوجد إلا وهو مستطيع . فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع ثبت أن استطاعته غيره ، اللمع ص ٨٣ .

(٢٨٠) البحر ص ٣٧ ، ٤٧

(٢٨١) الانصاف ص ٤٦ - ٤٧ ؛ النسفية ص ١٠٣

(٢٨٢) الشرح ص ٤٠٠ ؛ عند المجبرة القدرة مقارنة للفعل . فأحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه . ولما كان الله محدثاً على الحقيقة كانت قدرة الله متقدمة لمقدورها غير مقارنة له ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٢٨٣) الارشاد ص ٢٢٢ ؛ المعالم ص ٨٢ .

(٢٨٤) الملل ج ١ ص ١٤٤ ؛ ولأن القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوجد الفعل بغير قدرة لأنها عرض والعرض لا يبقى ، الانصاف ص ٤٧ ، وعند المعلوماتية (العجاردة الخواارج) كذلك ، مقالات =

بالفعل ليست صلة عرض بعرض . فالقدرة توجد قبل الفعل أو معه عندما يُعزم الأمر وتجتمع الطاقة ويبدأ التنفيذ . فالصلة بين القدرة والفعل صلة عضوية حركية ، وليست صلة علة بمعلول . وبالتالي يستحيل وجود المعلول بلا علة أو العلة بلا معلول . وقد تكون الاستطاعة مع الفعل بأن يقرر الانسان بناء على حريته فعل شيء ثم تنشأ الاستطاعة من قدرة الانسان على الخلق ، ومن حدوث ما لا يمكن التنبؤ به ، وهو دليل آخر على الحرية . الأول هو القرار حتى على ضعف الامكانيات والثاني حدوث استطاعة غير متوقعة أثناء اتيان الفعل . فحدوث الاستطاعة مع الفعل قد يكون من فعل الحرية . وحدث قدرة غير متوقعة وقوة غير محسوبة تقوي العمل وتعمل على تحقيقه على أكمل وجه^(٢٨٥) . ولماذا تكون الاستطاعة في اللحظة ؟ لماذا لا تكون في الزمان ؟ لماذا تكون في الحال ولا تكون في الديمومة ؟ لماذا لا يكون القادر على شيء في لحظة قادراً عليه في كل لحظة ؟

قد يكون الفعل اللحظي ليس أدل الأفعال على ممارسة الانسان حريته . الفعل اللحظي قد لا يتكرر وهو الفعل الذي يحدث في ظروف قد تكون عفوية . الفعل الحر هو الفعل الدائم الذي يحدث نتيجة لتدبر ووعي وقدرة على الاستمرار في كل لحظة ، لا تنتهي قدرته ولا يتوقف باعته ، ولا تغيب غايته .

وهناك عدة حجج أخرى تفصيلية تقدمها الأشاعرة لاثبات وجود الاستطاعة مع الفعل . وهي كلها حجج خاطئة إما من حيث الصورة أي الجدل أو من

ج ١ ص ١٦٦ ؛ الفرق ص ٩٧ ؛ مقالات ج ١ ص ٥٢ ، وكذلك الأمر عند الحازمية (العجاردة الخوارج) وأهل السنة ، الفرق ص ٩٤ ؛ مقالات ج ١ ص ١٧٤ .
(٢٨٥) ظهرت الاستطاعة مع الفعل عند بعض القائلين بالحرية مثل المعتزلة والخوارج ؛ مثلاً الجبائي ، مقالات ج ٢ ص ٩٢-٩٣ ؛ الاسكافي ، مقالات ج ٢ ص ٩٣ ؛ ابن الراوندي ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وعند فريق من الاباضية ، مقالات ج ٢ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ؛ الفرق ص ١٠٥ ، وعند النجار وبرغوت المريسي والعطوي وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير ، وجماعة من المرجئة ، الفصل ج ٣ ص ١٨ وعند زرقان ، مقالات ج ١ ص ١٢ ؛ وعند فريق من الزيدية ، الاستطاعة مع الفعل قبل الفعل ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

حيث المضمون أي المعنى أو الشيء. فكثيراً ما تكون الحجة المقدمة لأثبت أن الاستطاعة مع الفعل هي نفسها المطلوب اثباته ، ويكون الفكر كله مصادرة على المطلوب . مما يدل على أن الفكر هنا مجرد انفعال يريد اثبات ذاته سواء كمقدمة أو كنتيجة أو أنها محاولة فقط لتفنيد الموقف المعارض ، الاستطاعة قبل الفعل ، وهو المعروف باسم برهان الخلف (٢٨٦) .

وقد يقال إن امتناع وجود الاستطاعة قبل الفعل هو أنها لو كانت كذلك لزاحت قدرة المؤله المشخص الموجودة قبل الفعل . ولما كانت قدرة الانسان أقل اجلالاً وعظمة فمقدارها ألا توجد إلا في لحظة اتيان الفعل عندما تسمح لها القدرة الأعظم بذلك وتفسح المجال لها . والحقيقة أن هذا تفكير انفعالي خالص يريد اثبات أولوية قدرة المؤله المشخص على قدرة الانسان وقدمها وتقدمها عليها . وكيف تكون هناك قدرتان قديمتان موجودتان ومتساويتان ؟ ولما كانت الكفتان غير متساويتين بين القدرة الالهية والقدرة الانسانية ، والانسان لا يقوى على الوقوف أمام الله ، اقلالاً للذات ، واكباراً للغير لم يكن له استطاعة سابقة على الفعل . والسؤال هو : هل فعل الانسان مشروط بالقدرة الالهية أم أن القدرة الالهية ذريعة للسيطرة عليه من السلطة السياسية المدنية أو الدينية ؟ والحقيقة أن تقدم القدرة الانسانية لا يعني بالضرورة بل يعني تقدم القدرة فقط ووجودها كامكانية تتحقق ساعة القرار باتيان الفعل (٢٨٧) .

ولا يقال إن القدرة عون على الفعل وبالتالي فهي مقارنة لأن القدرة ليست

(٢٨٦) وبما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل ان من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئاً . فكما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة صبح أن الكسب انما يوجد لوجودها . وفي ذلك اثبات وجودها بالفعل ، اللمع ص ٩٦ - ٩٧ ؛ الاستطاعة فعل الله وأنه لا يفعل أحد خيراً ولا شراً إلا بقوة أعطاه الله اياها ، الفصل جـ ص ٢٤ .

(٢٨٧) حجة الجويني لاثبات استحالة تقدم الاستطاعة على الفعل عن طريق استحالة تسلسل الحوادث والقدرات الى ما لا نهاية ، وضرورة وجود قدرة قديمة كما هو الحال في دليل الحدوث . فيقول مثلاً : الحادث في حال حدوثه مقدور بقدرة قديمة ، الارشاد ص ٢١٨ - ٢١٩ .

عوناً بل هي تمكين وإرادة . ينشأ العون من تحقق شروط الفعل كالصحة البدنية وصدق الباعث وكمال الغاية وعدم الموانع البدنية أو النفسية أو الاجتماعية . وكيف يتأتى الفعل وقدرته مقارنة له وليست سابقة عليه ، وحساب القدرات السابق على تحقيق الفعل شرط لاتمامه وقرار تحقيقه ؟ قد تكون القدرة المقارنة عمياء ان نشأت وقت الفعل ، أكبر من الفعل فتتجاوزه أو أقل منه فلا يتحقق الفعل (٢٨٨) .

ان اثبات الاستطاعة مع الفعل بحجة أن العلة لا تكون إلا مع معلولها لا قبلها غير صحيح لأن العلة تكون موجودة قبل معلولها . والانسان هو الذي يسبب فقط اتصال العلة بالمعلول . العلة باقية قبل المعلول كما أن الاستطاعة باقية قبل الفعل . ولا يعني ذلك تقدمها المطلق وبقاءها الأبدي بل هو بقاء مشروط بحياة الانسان وبقدرته على الفعل ، قدرته البدنية والنفسية والذهنية وحضور الباعث ووضوح الفكر والغاية وامكانية العمل الحركي (٢٨٩) فان قيل : لما كانت الدلالة مقارنة للمدلول ، وصحة الفعل دلالة على القدرة كانت القدرة مقارنة للمقدور ، يكون المثل هنا مختلفاً في حالة الكسب فليست كل دلالة مقارنة للمدلول بل قد تكون متقدمة عليه . فدلالة الغمام سابقة على وجود المطر (٢٩٠) .

أما القول بأن القدرة قدرة على شيء ومن ثم لزم كونها مع الفعل لا سابقة عليه فإنه يكون انكاراً للفرقة بين الممكن والواقع ، بين القوة والفعل . صحيح أن القدرة قدرة على شيء ولكن قد تكون هذه القدرة ممكنة وليست قائمة بالفعل . فالقادر على الحركة قادر عليها وإن لم يتحرك . والقادر على الكلام قادر عليه دون أن يتكلم . ولا يتم الفعل فجأة بناء على قدرة مخلوقة فجأة وإلا كان الانسان يسير في هذا العالم نطاطاً ! وكيف يمكن تصور الفعل الانساني معدوماً إلا إذا حلت فيه

(٢٨٨) ليست القدرة عوناً بل تمكين وإرادة ، الشرح ص ٤٣٠ - ٤٣١

(٢٨٩) الاستطاعة علة الفعل ولا تكون إلا معه ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ ؛ الحكم في حاله ثبوته تقارنه العلة

الارشاد ص ٢٢٠ - ٢٢١ ؛ ويرفض عباد بن سليمان ذلك فان العلة لا تكون مع معلولها ،

والاستطاعة ليست علة ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ .

(٢٩٠) المعجزة دلالة على النبوة ومتقدمة عليها ، الشرح ص ٤٢٧ - ٤٢٨ .

القدرة فتجعله موجوداً وكأن الانسان قطعة من جماد لا تدب الحياة فيه إلا إذا لاحقته القدرة على دفعات كطلقات رصاص (٢٩١) ! وهناك فرق بين القدرة والباعث . فالقدرة سابقة على الفعل ولكن الباعث أو السبب هو الذي يجعل الفعل يتحقق في هذه اللحظة أو في تلك . كما أن الغاية باقية بعد الفعل ، يصب فيها الفعل بعد أن يتحقق (٢٩٢) .

والقول بأن الفعل يحتاج عند الصحة الى أمر يحتاج بدوره عند الوقوع إلى أمر متجدد وبالتالي يحتاج الفعل الى قدرة متجددة كما هو الحال في الكسب غير صحيح لا في حالة المشبه به ولا في حالة المشبه . فطلب تكرار الأمر عند كل فعل مستحيل عملاً وغير وارد نظراً . يصدر الأمر مرة واحدة . وما لم يأت أمر آخر بالغائه أو بأمر آخر بديل لظل الأمر الأول سائر المفعول كما هو الحال في الواجبات الشرعية وفي التكليف بوجه عام . وهل يحتاج كل فعل انساني لكل فرد من أفراد البشر الى أمر متكرر يصدر لكل فعل ولكل فرد وكأن العالم هو مجموعة من الأفراد ومسلسلة من الأفعال لا رابط بينها ، وكأن الاستغراق والكليات لا وجود لها في الحياة الانسانية . وبالرغم من أن التمثيل واقع في الحياة الانسانية بدليل اعتماد الحجة عليه إلا أنه يخطيء في الجمع بين أمرين . فالصحة والأمر لا جامع بينهما . وحتى لو صح التمثيل فالمؤله الشخص ، وهو الكامل ، لا يحتاج الى اصدار أمر متكرر ، فعله علم كلي كما يقتضيه كمال العلم بالنسبة للعلم الانساني الجزئي . ولو احتاج الى تكرار الأمر لوجب قدم الارادة ومن ثم قدم العالم . وكيف تتعلق الارادة بالنواهي في حين أن الارادة لا تتعلق بنفي ؟ هذا يدل على أن الأمر الأول لا يحتاج الى أمر زائد متجدد (٢٩٣) .

ولا تؤدي بالضرورة التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية الى

(٢٩١) الارشاد ص ٢١٩ - ٢٢٠

(٢٩٢) يقرب الأشعري المثل باستطاعة طلاق المرأة واعتاق العبد ، اللمع ص ١٠٣ .

(٢٩٣) جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما . . . لا يحتاج الله الى ذلك . . . لو احتاج الى الارادة لوجب قدم العالم . . . لا تتعلق ارادة بنفي . . . لا احتياج الى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٢ .

أن القدرة قد تفارق الأولى بينما فارقت الثانية . لا تثبت هذه التفرقة مقارنة القدر قدر إثباتها وتقدمها . وليس اثبات المقارنة بأولى من اثبات المفارقة فكلاهما واقع . وليس لأحدهما حجة زائدة على الآخر . والقول بأنه يستحيل وقوع الفعل عند عدم القدرة وبالتالي يجب الفعل عند وجودها فالاستحالة والوجوب طرفا نقيض لا يمكن الجمع بينهما هو خلط بين الصحة والوجوب . فنقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب . إذا كان الانسان قادراً على فعل يصح منه الفعل ولا يُوجب بتدخل قدرة خارجية مقارنة للفعل^(٢٩٤) . أما القول بأنه لو استحال الفعل بالقدرة في الحال فإن هذه الاستحالة لا ترجع الى القدرة لأنها موجودة ولا الى المقدور لأنه مقدور بل لاستحالة المقارنة مما يثبت عدم الارتباط الضروري بين القدرة والمقدور وبالتالي تنتفي القدرة قبل الفعل ، وتحل فيه وقت وقوعه - هذا القول يتحدث عن استحالة افتراضية وليس استحالة واقعة بالفعل . فما دامت القدرة موجودة ، وما دام المقدور داخل حدود الطاقة ، وامتنعت الموانع فلا استحالة هناك ، ولا حاجة الى قدرة مقارنة تجعل الفعل واقعاً . وإن استحال الفعل فاما لأنه لا قدرة هناك أو لعدم وجود باعث أو غاية أو لوجود مانع بدني أو نفسي أو اجتماعي . ولا تعني الاستحالة في الحال الاستحالة في كل حال بدليل الفعل المتولد . هناك أحكام عقلية عديدة في الاستحالة قد لا تطابق استحالة فعلية . فاستحالة المؤله المشخص على فعل ما لم يزل استحالة تنال من الاطلاق وإن كانت حكماً . ومع ذلك فلا شيء يحدث بلا سبب . وإن استحال الفعل فهناك سبب للاستحالة وإن لم يكن بالضرورة حكماً عقلياً ، فالأحكام العقلية هي نفسها علل واقعية^(٢٩٥) .

والقول بأنه لو جاز الفعل بالقدرة المتقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل ويجوز في حالة العجز قول مستحيل وافترض نظري صوري صرف لأن الفعل لا يجوز بقدرة

(٢٩٤) الحركة الاختيارية تتقدمها القدرة ، الشرح ص ٤٢٢ - ٤٢٣ ؛ نقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب ، الشرح ص ٤٢٣ .

(٢٩٥) الاستحالة في الحال لا تعني الاستحالة في المستقبل . . هناك استحالة في الله عل فعل ما لم يزل الشرح ص ٤٢٩ .

معدومة خاصة إذا كان الفعل الأول . أما الفعل المتولد فإنه يجوز بقدره معدومة لأن القدرة في هذه الحالة وإن عذمت من ناحية البدن والمباشرة فانها تظل باقية من حيث المعنى والأثر ، والقدرة هي الأثر^(٢٩٦) .

فإن قيل : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها في وقت لجاز أن تكون متقدمة في أوقات كثيرة ، وهذا يقتضي التكليف والاحترام وعدم استحقاق المدح والذم قيل إن التقدم بأوقات كثيرة مشروط بحياة الانسان . فالقادر على الفكر لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى عهد الصبا . والقادر على الحركة لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى المهد . ان القادر على الفعل تتقدم قدرته في الحقيقة في دور حياته المحقق لهذا الفعل . فالتكليف مشروط بالحياة ، واستحقاق الذم والمدح مشروط بتحقيق الأفعال المشروطة بالانسان الحي^(٢٩٧) . يكفي تقدم القدرة المعينة على الفعل الخاص في موقف معين وليس افتراض أمور نظرية لا وجود لها إلا افتراضاً وكأن الفكر الديني مهمته تبخير الوقائع والقضاء على الأفعال لحساب القدم المطلق والبقاء المطلق والتسلسل الى ما لا نهاية من البداية أو من النهاية .

ان احتياج الفعل الى القدرة ليس كاحتياجه الى الآلة حيث تجب فيها المقارنة لأن الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة . وليس تمثيل القدرة بالآلة المقارنة أولى من تمثيلها بالآلة المتقدمة^(٢٩٨) . كما أن القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن المؤله الشخص وذلك بخلاف رغبات المسلمين التي لا تنقطع بل تكون ممتدة حتى المؤله الشخص خلط بين العلة الفاعلة والعلة الغائية . القدرة علة فاعلة . صحيح أن الفعل يتحقق بمجموع علل فاعلة وغائية ولكن القول بتقدم العلة الفاعلة لا يعني بالضرورة انقطاع العلة الغائية . بل ان العلة الغائية هي المحرك للعلة الفاعلة لما كان الانسان مجموعة من الغايات تنظمها غاية واحدة .

(٢٩٦) الجواب بالنفي أما إن وجدت وعذمت فنعم وذلك هو التولد ، الشرح ص ٤٢٤ .

(٢٩٧) عند أبي علي لا يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع . وعند أبي هاشم

والقاضي يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ والترك ، الشرح ص ٤٢٤ - ٤٢٦

(٢٩٨) الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة ، الشرح ص ٤٢٦

يحدث كل ذلك في حياة الانسان وبدون حياة الانسان لا يكون هناك فعل أو غاية . وان تخيل حياة مطلقة تمتد فيها الغايات الى ما لانهاية مجرد فكر بالتمني ، تضحية بالواقع في سبيل الممكن ، وقضاء على النسبي في سبيل المطلق (٢٩٩) .

وان قيل : لو كانت القدرة صالحة للضدين لما كان أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر مخصص وبالتالي خلق القدرة للآتيان بأحد الضدين دون الآخر كما هو الحال في الكسب هو هذا الأمر المخصص فإن ذلك القول لا يعني بالضرورة خلق قدرة مقارنة تجعل أحد الضدين واقعاً دون الآخر بل يعني وجود أمر مخصص وهو الباعث على تحقيق أحد الفعلين . والباعث موجود دون حاجة إلى أمر زائد . تُحدث القدرة مع الباعث الأثر ولا تحتاج إلى شيء آخر توجد به لأنها لا تحدث على سبيل الایجاد بل على سبيل التأثير (٣٠٠) . ولا يُقال إن المتعلقات بالآغيار مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين ، ولما كانت القدرة متعلقة بالآغيار فإنها لا تتعلق بالضدين وبالتالي تكون مقارنة للمقدور كما هو الحال في نظرية الكسب وذلك لأن تعلق القدرة بالضدين جائز . ولكن وقوع أحد الضدين دون الآخر لا يتعلق بالقدرة وحدها السابقة على الفعل بل أيضاً بالباعث صاحب للفعل وبالغاية التي يهدف إليها الفعل (٣٠١) .

ان الأفعال المتماثلة والمختلفة والمتضادة ، كلها منها يحتاج في نظرية الكسب الى قدرة خاصة . فالقدرة الواحدة في الكسب لا تكون على ارادتين أو حركتين أو مثلين لأن كل قدرة مصاحبة لفعل ، وكل فعل يحدث بقدرة . وما دام الانسان قدر على الفعل مرة فإنه لا يقدر على فعل آخر مشابهاً له ومساوياً إياه إلا بقدرة أخرى . وهكذا يحتاج الانسان في كل مرة يفعل فيها فعلاً الى قدرة جديدة . لا توجد الحركتان في لحظة واحدة لأنها تكونان إما حركة واحدة أو حركتين متضادتين فان

(٢٩٩) القدرة تنتفي بعد الوجود ، الشرح ص ٤٦٢ - ٤٢٧

(٣٠٠) القدرة ليست على سبيل الایجاد بل على سبيل التأثير والاختيار فلا احتياج إلى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٣٠١) التعلق بالضدين جائز . . . اختلاف الآغيار من جهة التعليق ، الشرح ص ٤٣٠ .

كانتا حركة واحدة امتنع التماثل وإن كانتا متضادتين وقعت احدهما دون الأخرى لأن القدرة لا تتعلق بالضدين ولا تقعان واحدة تلو الأخرى لأن القدرة لا تبقى في الزمان ولا توجد إلا في اللحظة . تقع حركة واحدة بقدرة واحدة في لحظة واحدة . وتحتاج الحركة الثانية الى قدرة ثانية في لحظة ثانية . والحقيقة أن هذا التصور كله للتماثل والاختلاف والتضاد في الأفعال على ما تعرضه نظرية الكسب ينافي الحس والمشاهدة والعادة ويضاد التعلم والممارسة التي يتحول فيها الفعل بالتكرار الى طبيعة ثانية . صحيح أن الجدة في الفعل أكثر اشراقاً وحيوية من الفعل المتكرر ولكن هذه الجدة مرتبطة بتجدد الباعث نفسه وحضور لغاية ماثلة باستمرار والشوق الى الفعل الذي يحقق رسالة الانسان وغايته (٣٠٢) .

وكما لا تقع التماثلات في الكسب بقدرة واحدة فالأولى ألا تقع المختلفات وإلا لاستطاع الانسان بقدرة واحدة أن يفعل كل شيء . وهذا افتراض محض لأن قدرة واحدة لها مداها ، وكل فعل يحتاج إلى قدرة مساوية له حتى يتم الفعل فلا يمكن رفع حجر باصبع واحد ولكن يمكن رفعه باليد (٣٠٣) .

وكما أن القدرة الواحدة في الكسب لا تقدر على التماثلات والمختلفات فإنه أولى بها ألا تقدر على المتضادات . فالقدرة على شيء ليست قدرة على ضده لأن كل قدرة تحتاج الى قدرة خاصة في وقت الفعل ، ولأن القدرة قدرة بشيء ولا بد من تعلقها بمقدور . والمقدور لا يكون مقدورين وإلا كانت هناك قدرة بلا مقدور أو فاعل بلا فعل وهو محال . وإذا كانت القدرة مقارنة للفعل فالمقارنة لا تكون للضدين والا لاستحال الفعل ومن ثم كانت المقارنة لأحد الضدين فحسب . والخطأ هنا عدم التفرقة بين الممكن والفعل . فهناك قدرة ممكنة وإن لم تكن متعلقة بفعل . فإذا تحققت القدرة تعلق بفعل . وعندما يتحقق أحد الضدين فمعنى ذلك أنه تحقق طبقاً للباعث الأقوى . وتتحدد قوة الباعث بالفكر والغاية ودرجة

(٣٠٢) هذا هودليل الأشعري ، اللمع ص ٩٦ ؛ حاشية الخياي ، حاشية الاسفرايني ص ١٠٥
(٣٠٣) لو تعلق قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون في مقدور العبد لوجب أن تكون القدرة القادرة على الديب قادرة على اكتساب جميع العلوم والارادات ونحوها من المقدورات ، الارشاد ص ٢٢٣ .

التمثل له . أما أفعال النائم والساهي فإنها ليست أفعالاً لأنه ينقصها الروية والتدبر والقصد والغاية . وإذا وقع فعل الإرادة دون الكراهية أو فعل الكراهية دون الإرادة فلاختلاف الباعث والغاية والفكرة أي لاختلاف الأساس النظري للفعل أو إن شئنا لاختلاف القيمة . لا تعني القدرة على الضدين القدرة على متناقضين طبيعيين كالسود والبياض بل القدرة على فعلين مختلفين في القيمة من حيث الشرف كالظلم والعدل ، أو القهر والتحرر . وهذا هو مناط الحرية ، التحرك بين سلم القيم واتباع أعلاها أي أوسعها مدى وأكثرها تحقيقاً لكمال الطبيعة وإذا كانت القدرة بالضرورة متعلقة بأحد الضدين استحالت الحرية^(٣٠٤) . لذلك في الجبر أيضاً القدرة غير صالحة للضدين لمقارنة القدرة بأحدهما ضرورة وجوباً . ولا ينفع تجويز البديل في الأفعال لاثبات قدرة الانسان لأن البديل لا يجوز في الماضي الذي تم . بل في الحاضر المستدرك أو في المستقبل المنتظر الذي لم يتم . وما فائدة حرية في الماضي الذي وقع ؟ ولماذا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص ؟ أليس ذلك كله تكليفاً بما لا يطاق^(٣٠٥) ؟

ولا تفيد التفرقة بين نوعين من القدرة البدنية مثل الصحة وسلامة

(٣٠٤) عند الأشعري لا تصلح القدرة للضدين ، معالم ص ٨٠ ؛ والدليل على وجود القدرة عند مقدورها والصد غير موجود بعد ، والقدرة لا يجوز أن توجد وقتين ، للمع ص ٩٥ ، ص ٩٩ - ١٠٢ ؛ وكذلك يمنع الجويني تعلق القدرة بالضدين لأنه لو تعلقت بهما لمقارنتهما ومن ضرورة ذلك اقترانها وهو باطل . ولماذا يختص أحد الضدين بالوقوع دون الثاني . والقصد لا يجوز لأنه قد يقع أحد الضدين من الغافل والنائم والساهي من غير إرادة ، وليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه ، الارشاد ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٣٠٥) المجبرة على فرقتين . الأولى تقول بقدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، الشرح ص ٣٩٧ ؛ جوز المجبرة البديل عن الوجود . فالكافر يصح منه الإيمان بشرط ألا يكون فيه الكفر ومنع المعتزلة ذلك والاجاز البديل في صفات الأجnas والجواهر وصفات الله وفي الماضي . والبديل كالشرط لا يدخل إلا في المستقبل المنتظر . أما في الواقع الموجود فلا يصح ، الشرط ص ١٧٤ ، ١٨٤ ؛ ويرى القاضي أن ذلك يوقع في التناقض . ولماذا يكون أحد الضدين أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص لأحدهما دون الآخر ؟ أليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق أي التكليف بالإيمان والكفر معاً ، الشرح ١٩٨ .

الحواس والأعضاء وبين ارتفاع الموانع النفسية وهي مجموعة البواعث والأفكار والغايات فتكون الأولى قادرة على الضدين في حين تقدر الثانية على فعل واحد فقط لاثبات الكسب . وذلك لأن تحريك اليد أو تسكينها ليس فعلاً كاملاً بل هو فعل بدني خالص وليس له أية دلالة على السلوك الانساني في حين أن الفعل القائم على البواعث والغايات هو الفعل الانساني الذي يعبر عن طبيعة الانسان ووجوده . الفعل الحقيقي هو فعل الباعث والغاية ، وهو ما زال في هذه التفرقة لا يقدر على فعل الضدين . لمقارنة قدرته لأحد الفعلين^(٣٠٦) . ولا يمكن اثبات أن القدرة لا تقدر على الضدين مع الابقاء على القدرة الممكنة قبل تحقق الفعل ودون حاجة الى خلق قدرة جديدة للثبات به . فطبيعة الانسان واحدة . والقادر على تحرير الشعب لا يقدر على استعباده . والقادر على العلم لا يقدر على الجهل . الطبيعة موجّهة للفعل كما أن الفكر موجّه للسلوك . وكما أن الطبيعة لا تتغير فكذلك المبادئ لا تتغير . وكما أن الغاية باعث على الفعل ، والغاية واحدة ماثلة حاضرة لا تغيب ، فالفعل كذلك واحد . لا تصبح القدرة قادرة على الضدين إلا إذا تغيرت البواعث والمقاصد والأهداف . يستطيع الانسان بقدرته أن يفعل الشيء ونقيضه باستثناء البواعث والغايات . فالقادر على الحركة قادر على السكون ، والقادر على الكلام قادر على الصمت . ولكن القدرة البدنية ليست إلا إحدى مكونات الفعل بالاضافة الى الباعث والغاية . بل ان عدم وجود الباعث والغاية يصيب الانسان أحياناً بالعجز عن الحركة وبالتالي بتراخي القدرة البدنية . فالأفعال تتخلق بالبواعث والغايات . لو خلقت القدرة في لحظة الفعل كما هو الحال في الكسب بصرف النظر عن البواعث والغايات لحدث فعلاً متضاداً في وقت واحد . وإذا قيل إن الفعل لا يصلح إلا لذاته دون ضده رجع الكسب الى الجبر ، وأصبح الانسان يخلق قدرة خارجية فيه غير قادر إلا على هذا الفعل دون غيره^(٣٠٧) . وفي الكسب أيضاً القدرة

(٣٠٦) هذا هو موقف الرازي الذي يجوز القدرة على الضدين وعلى الفعل والترك في القدرة البدنية

وحدها دون الداعية الجازمة التي ترجع أحد الضدين ، المعالم ص ٨٠ .

(٣٠٧) عند القاضي يستحيل التكليف بالايان والكفر معاً ، الشرح ص ٣٩٦ .

على الفعل ليست قدرة على الترك لأن الفعل يحدث بقدرة خارجية تجعل الفعل واقعاً ومهيئاً . ولا يجوز بعد ذلك ألا يحدث الفعل . وهو نوع من الجبر لأن الفعل الحسن هو الفعل الذي يقدر الانسان فيه على الفعل والترك على السواء مع اعتبار الطبيعة وأنها موجهة برسالتها . وهذه هي الحرية الباطنية (٣٠٨) .

ولما كانت القدرة ، في نظرية الكسب ، مخلوقة في الانسان من الخارج فإن الفعل الانساني لم يعد داخلياً في نطاق القدرة الطبيعية . ومن ثم يجوز أن يأتي الانسان بفعل أكثر من طاقته الطبيعية ما دامت القدرة اللازمة لذلك قد خلقت فيه . يجوز إذن التكليف بما لا يطاق ، وأن تكون الاستطاعة أقل من التكليف . وهذا هدم لأساس التكليف وتقويض لأساس التشريع وقضاء على أساس الاستحقاق بالمدح والذم . فقد قام التكليف على أنه لا تكليف بما لا يطاق . وكل ما يتجاوز حدود الطاقة الانسانية لا يدخل ضمن الفعل الانساني . وتكليف ما لا يطاق بدنياً مستحيل . كيف يستطيع الانسان تحريك جبل بأصبعه أو إمساك القمر بقبضته ؟ التكليف بما لا يُطاق لا يجعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنة (٣٠٩) . أما أفعال الشعور مثل الايمان والعلم والاعتقاد فإنها أيضاً لا تحدث إلا داخل حدود الطاقة والاستعداد . فالقادر على علم شيء لا يقدر على علم كل شيء . ولا يوجد علم مسبق بما سيحدث في المستقبل إلا بطريق التنبؤ . وهو احتمال خالص . ومن

(٣٠٨) المحيط ص ٤٠٤ - ٤٠٦ ؛ وقد ألزم أبو الهذيل المجبرة بأن البذل مضاد للجبر ، الانتصار ص ١٤ .

(٣٠٩) تكليف ما لا يطاق تكثر صوره . فمن صورة تكليف جمع الضدين وإيقاع ما يخرج من قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل . واختلفوا في جواز تكليف من لا يعلم كالمنغشى عليه والميت ! والدليل على جواز تكليف المحال الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حال توجه الأمر إليه ، الارشاد ص ٢٢٦ ؛ وعند الغزالي يجوز أن يكلفهم الله ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ فيقول ان الله يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ، الاقتصاد ص ٩٢ ؛ وكذلك تجوز المجبرة تكليف الكافر بالايمان وتكليف ما لا يطاق نظراً لمقارنة القدرة بمقدورها . وهو أيضاً قول ابن بشر وأصحابه ، الشرح ص ٤٠٠ ، ص ١٩٨ ؛ وعند بعض الأباضية والخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضي ان الله كلف العباد على ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٤ .

ثم التكليف بالرسالة واقع على البشر سواء فهم من حققها أو لم يحققها . صحيح أن الانسان في موقف ، والموقف يعطيه البواعث ولكن ذلك لا يعني أن الموقف والبواعث معاً أكبر من طاقة الانسان وأنها ضد التكليف بالضرورة . ويمكن للانسان بحريته تحويل الموقف لصالحه^(٣١٠) . وماذا يحدث لو خلقت القدرة على فعل شيء ليس الانسان مستعداً له أو قادراً عليه ؟ لو حدث ذلك لفعل الانسان ضد طبيعته وضد قدرته ، وبالتالي تضعيف حريته الذاتية وتصبح أفعاله عمالة عليه من الخارج وفوق حدود الطاقة^(٣١١) . وإذا جاز لأفراد قلائل لحماهم للرسالة ولشدة الباعث على الفعل القيام بأعمال تكون في حكم العادة خارقة للعادة ، كما يحدث ذلك من عباقرة التاريخ وأبطال الشعوب فإن هذه الأفعال تدخل في حدود الطاقة ولكنها الطاقة الفردية والجماعية المتميزة ، وهي ما تُسمى بلغة التشبيه آتيان المعجزات أو القيام بالمستحيلات . ولكن في نظرية الكسب ما دام المؤله المشخص هو الفاعل فلم لا يجوز التكليف بما لا يطاق ؟ الله هو الفاعل وهو المكلف وما الانسان إلا قناع وحاشية .

ان شرط حرية الأفعال ان تكون الاستطاعة قبل الفعل وليس معه لأن الفعل في حاجة إلى تخطيط وتدبر مسبق . ليست كل الأفعال بنت التو واللحظة^(٣١٢) .

(٣١٠) وعند الجويني يأمر الله الكافر بالايان ، وذلك جائز عقلاً وواقع شرعاً عند الأشعري ، الارشاد ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ؛ وقال أهل السنة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق لثلاثة أسباب : أ- علم الله تعالى من بعض الكفار أنه يموت على كفره . فإذا كلفه بالايان فقد كلفه بفعل الايمان مقارناً للعلم بعدم الايمان ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين . ب- أن الله كلف أبا هب بالايان ، ومن الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ، وما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبداً فيلزم أنه كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين . ج- أن القدرة والداعية على الكفر من الله مجمرهما يوجب الكفر فإذا كلفه بالايان فقد كلفه بما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣١١) لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايان تكليفاً لما يطاق إذ لو أطاقه لوقع منه فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر ، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٣١٢) والاستطاعة مع الفعل ، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ .

لذلك قد يثبت الكسب نوعاً ما من الاستطاعة قبل الفعل وهي الاستطاعة البدنية فحسب ، سلامة الحواس والصحة واعتدال المزاج وارتفاع الموانع . أما الاستطاعة النفسية فإنها تظل مع الفعل وليدة اللحظة^(٣١٣) . وباجتماع القدرتين البدنية والنفسية (الداعية الجازمة) يحدث الفعل . فإن قيل : ان من الاستطاعة ما هو قبل الفعل وما هو في حال الفعل وما هو بعد الفعل فإن أقصى ما يستطيعه الكسب من اثبات استطاعة قبل الفعل هي الاستطاعة البدنية فحسب دون سواها . الاستطاعة عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية ، وهي علة الفعل عند المعتزلة وعند الجمهور شرط أداء الفعل لا علة له ، صفة يخلقها الله عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات . وحتى في هذه الحالة الضيقة التي لا تعدى فيها الاستطاعة القدرة البدنية الحالة في البدن قبل اتيان الفعل يكون الكسب قد انتهى الى أن خلق الله للقدرة على الفعل مشروط بسلامة البدن ، وبالتالي النيل من قدرة الله المطلقة . وهنا يبرز سؤال : ألا يقدر الله على خلق القدرة في العاجز والمشلول والمبتور والقعيد ؟ هل يجوز اذن تكليف العاجز ؟ وهل يؤدي هذا الدفاع النسبي عن الفعل باثبات مجرد الاستطاعة البدنية السابقة على الفعل الى النيل من التوحيد بالضرورة؟^(٣١٤)

د - نقد الكسب . بالاضافة الى تفنيد حجج الكسب السابقة فإنه يقع في

(٣١٣) عند ابن حزم الاستطاعة قسمان : أحدهما قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، والثاني مع الفعل وهو خلق الله للفعل في فاعله ولولاها لم يقع الفعل ، الفصل ج- ٣ ، ص ٢٧ ، وهشام بن الحكم الرافضي ، مقالات ج ١ ، ص ١١١ - ١١٢ ؛ من يقول بالاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتدل سابق ، ومن يقول بالاستطاعة (وكذلك الرازي) مع الفعل صحيح من حيث أن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل ، المعالم ص ٧٩ - ٨٠ ؛ ويقسم الجويني الاستطاعة إلى ثلاث لحظات : حالة عدم ، وحالة حدوث بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . والثانية فقط تتعلق القدرة بها ، الارشاد ص ٢٢١ .

(٣١٤) شرح التفتازاني ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ حاشية الخياي ص ١٠٣ - ١٠٦ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٥ - ١٠٦ .

عدة أخطاء سواء في التوحيد أو في العدل ، تنال من حق الله في التنزيه وحق الانسان في الحرية منها .

١ - المشاركة أصلاً مستحيلة ، مشاركة الله للانسان في الفعل ، ومشاركة الانسان لله في الفعل . فإذا كان الكسب يرفض الحرية لأنها مشاركة من الانسان في فعل الشخص المؤله فإن الأولى بالحرية أن ترفض الكسب لأنه مشاركة من الشخص المؤله في فعل الانسان . المشاركة شرك . ويكون حيثش الجبر أولى بالتوحيد لأنه يوحد في الأفعال ، يجعلها كلها مخلوقة من الله دون أن يكون للعبد فيها شيء^(٣١٥) . والشركة في الكسب تتعدى أن يكون الانسان مشاركاً في الفعل إلى أن يكون لا فعل له على الاطلاق . ما دام الانسان قادراً على الفعل فالمؤله الشخص عليه أقدر لأنه أعظم . وإذا كان الانسان قادراً على تحريك شيء فالمؤله الشخص قادر على تحريك الجبال . وإذا كان الانسان قادراً على بناء منزل صغير فالمؤله الشخص قادر على بناء مدينة كبيرة في غمضة عين . وهكذا يتحول الأمر من اثبات قدرة الانسان الى الغائها واثبات قدرة المؤله الشخص لأنه أعظم وكأن الغاية هي اثبات قدرة عظمى لموجود أعظم وليس اثبات قدرة الانسان . وذلك فعل عواطف التأليه التي يريد المهزوم تشخيصها تعويضاً لهزيمته ، وتشبهاً بقدرة عظمى يفتقدها أو عواطف التأليه التي يريد المنتصر اثباتها إمعاناً في اثبات سلطته ، ومحوراً لأفعال الآخرين . في حين أن اثبات قدرة الانسان ، والانسان وحده دون أن يقدر عليها آخر حتى ولو كان المؤله الشخص ، أكثر احتراماً للانسان وأقدر تعبيراً عن عواطف التأليه على السواء . فهي تؤكد فعل الانسان ، وتثبت عظمة التأليه الذي لا يكون من كماله فعل شيء أقل منه ، وهو فعل الانسان . وما أتفه فيل

(٣١٥) قال الاستاذ (الاسفرايني) المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد، مطالع ص ١٨٩؛ وقالت طائفة ان أفعال العباد واقعة بالقدرتين، الموافق ص ٣١١ - ٣١٢؛ وسوف الرازي بين القدرتين اما عن طريق جريان العادة أو عن طريق ذات الفعل . وفي الأولى مجرد وهم ناشئ عن تداعي المعاني ونفي السببية ، والثاني تجعل القدرة على الفعل من الله ، والطاعة والمعصية من الانسان ولكن يظل الاشكال قائماً، المحصل ص ١٤٤ .

يريد أن يثبت أنه أقدر من النمل على تحريك قشة (٣١٦) !

ويدافع الكسب عن نفسه بأنه لا يعني المشاركة . ولا يعني إثبات قدرة الانسان مشاركة المؤله المشخص في فعله وكأن اثبات قدرة للانسان تهمة يجب إبعادها أو ذنب يجب التكفير عنه ، وكأن المطلوب اثباته قدرة عظمى فوق قدرة الانسان لأن قدرة الانسان هي الطاغية ، والقدرة العظمى هي المفهورة ! ما دام الانسان يسعى بالعلل المباشرة الى تحقيق أفعاله فكل محاولة لادخال عنصر ثالث بين الفعل والأثر أو بين العلة والمعلول ضرب من الأسطورة والغيب والطاغوت . وحتى إذا حدثت العلة دون المعلول أو حدث المعلول دون العلة فذلك لا يعني مشاركة الانسان في فعله بل يعني أن هناك علة أخرى قد دخلت فأحدثت الفعل وهي علة غير متوقعة أو أن العلة التي ظن الانسان أنها مؤدية الى الفعل ليست هي العلة المؤثرة . ومن ثم يجب البحث عن العلة الصحيحة للفعل المطلوب . هذا التفاوت بين العلة والمعلول واقع في السلوك البشري ، ولا يشير الى تدخل أية علة من الخارج . بل يشير فقط الى أن طبيعة الانسان هي القصد والارادة والتخطيط والمراجعة والبدء من جديد والتجريب والمحاولة والخطأ والاعادة . وما دامت هناك السنن والارادات تحدث الأفعال دون ما حاجة الى عنصر ثالث فوقها (٣١٧) .

(٣١٦) ينفي المعتزلة تعلق فعل بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ، ص ٣٥٦ - ٣٦٦ ؛ في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين ، مطالع ص ١٨٩ ، وحجة المعتزلة هي أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب لاستحالة اثبات مقدور بين قادرين . ويرد الأشاعرة على لسان الجويني بأن الرب قبل أن أقدر عبده كان موصوفاً بالاعتدال على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه ، والنفي اما تجهيل أو تعجيز ، الارشاد ص ١٩٠ .

(٣١٧) ومن العجيب أن يحدث هذا في حركات الاصلاح الحديث إذ يدافع محمد عبده مثلاً عن الكسب نافياً عنه تهمة المشاركة لأن الاشراك اعتقاد بأن يغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية أو بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا . هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومحا الإسلام ورد الأمر فيها فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام البشرية : أ - أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته . ب - أن قدرة الله هي مرجع جميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريده ، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . . . الرسالة ص ٦١ - ٦٣ .

٢ - يستحيل أن يكون الانسان فاعلاً على الحقيقة ومكتسباً في آن واحد .
فهذا جمع بين ضدّين . فاما أن يكون الانسان صاحب فعله وبالتالي يكون فاعلاً على الحقيقة وإما أن يكون مكتسباً وبالتالي يكون فاعلاً بالمجاز^(٣١٨) . فإذا استوى الفعلان ، فعل الانسان وفعل المؤله المشخص أصبح كلاهما فاعلين على الحقيقة ، وهذا يستحيل أيضاً لأن الفعل لا يكون إلا لقادر واحد . بالاضافة الى أنه لا مبرر هناك لفاعلين ما دام الانسان فاعلاً قادراً ، وما دام المؤله المشخص فاعلاً قادراً^(٣١٩) . ومن المستحيل تصور وجهين للفعل ، يقع أحدهما بقدرة والآخر بقدرة أخرى . فالفعل له وجه واحد من جهة الفاعل . ولما كان الفعل لا يحدث في فراغ بل يحدث في واقع ، ويتحقق في موقف فإن هذا الموقف ليس وجهاً آخر للفعل بل هو ميدان للفعل الذي يحتوي على عوامل محدّدة للفعل وموجّهة له . ولكنها ليست واجهة أخرى للفعل تستقبل فاعلاً آخر وقدرة أخرى . الشيء ذو وجه واحد ، والفعل ذو وجه واحد لا يتغير ولا يتبدل ، لا يتعدد ولا يتكاثر وإلا تمّيع وساب ، وتشعبت المسؤولية واستحال التوجه والقصد^(٣٢٠) . كما أنه يستحيل تصور فاعل واحد بقادرين لأنه إما أن يحدث الفعل كله بقادر واحد فما وجه الحاجة اذن الى القادر الثاني ؟ وإما أن يحدث الفعل بالقادرين معاً وفي هذه الحالة ما وجه التمييز بين القادرين ؟ وماذا يكون الحال لو اختلفت القادران على اتیان الفعل ؟ ولو تحقق الفعل فإنه يتحقق بقادر واحد الذي غلب على القادر الآخر . بل ان هذا هو

(٣١٨) عند أكثر أهل الاثبات الانسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب وليس محدثاً . وقال الكوشاني ليس الانسان خالقاً في الحقيقة بل مكتسب . وقال يحيى بن كامل لا يفعل الباري على المجاز ولا يفعل الانسان على المجاز ، الانسان مكتسب والله خالق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .
(٣١٩) ويقول بعض المعتزلة بالكسب مثل ضرار بن عمر وحفص الفرد وبعض أتوال الجبائي ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ؛ فعند ضرار بن عمر أعمال العباد مخلوقة ، وأن فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد، وكلاهما فاعل على الحقيقة، الفرق ص ٢١٤ ؛ ويقول حفص الفرد أفعال العباد مخلوقة للباري حقيقة يكتسبها الانسان حقيقة لحصول فعل بين فاعلين ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ؛ ويقول الجبائي الذي يكتسب نفعاً أو ضرراً يكون اكتساباً كإكتساب الأموال . فاللأ كسبه وإن لم يكن فعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ .
(٣٢٠) هذه هي حجة القاضي عبد الجبار في المحيط ص ٣٥٦ - ٣٥٨ .

أساس التوحيد ، وهو ما يستعمل عادة في اثباته . فكيف يُستعمل دليل التمانع في الذات والصفات ويُرفض في الأفعال ؟ كيف يُستعمل في التوحيد ويُرفض في العدل؟ (٣٢١) كما أنه من المستحيل تصور فاعل واحد بقدرتين ، قدرة منه وقدرة من خارجه . كل فاعل له قدرة ، وقدرته واحدة ، وأية قدرة أخرى تدخل في فعله تكون قدرة لفاعل آخر .

٣ - ينتج الكسب من احتياج المعبود المشخص الى قدرة يخلقها في الانسان من أجل الكسب . ولماذا لا يفعل الله كل شيء ما دام قادراً ؟ لماذا التمويه على العبد بأن يجعله فاعلاً في الحقيقة وهو ليس إلا فاعلاً بالمجاز ؟ إن كان الكسب يرمي الى التوحيد واثبات قدرة المؤله المشخص المطلقة فإنه ينتهي الى الاقلال منه باثبات حاجته الى خلق قدرة يكسب بها الانسان فعله . وهنا يكون الجبر أكثر اتساقاً مع عواطف التعظيم والاحلال من الكسب . يجعل الكسب المؤله المشخص مكتسباً لأنه يتدخل في فعل الكسب ، وما دام قادراً على كل شيء وقادراً على الكسب فيكون إذن مكتسباً ، ويكون تعلقه بالفعل على جهة الكسب يجعله مكتسباً حتى ولو لم يحتج الى آلة لأن اسم الفاعل لا يتضمن بالضرورة آلة (٣٢٢) . وإذا كان الانسان قادراً على الكسب فلماذا لا يكون قادراً على كسب كل أفعاله ؟ لماذا تكون قدرته منتقصة ، وثقته بالنفس مزعزعة ، وأنه غير قادر إلا أن يقوم بالأفعال الى منتصفها ؟ وما أسهل بعد ذلك أن يقوم بها الى الربع ثم لا يقوم بها على الاطلاق اعتماداً على الكسب وخلق الله أفعاله فيه ، وبالتالي ينتهي الكسب الى الجبر المطلق .

٤ - والكسب لا بد وأن يؤدي بالضرورة الى الحدوث ، لا حدوث القدرة بل حدوث الشيء بفعل قدرة الانسان . ليس الحدوث هو القدرة أو الانسان ،

(٣٢١) المحيط ص ٣٥٨ - ٣٦٦ .

(٣٢٢) لو كان الكسب معقولاً لكان يجب أن نسمي القديم مكتسباً والمعلوم خلافة ، الشرح ص ٣٦٩ - ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ ؛ ولو جاز أن يخلق الانسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه كما أن القديم لو خلق بعض فعله لجاز خلق كل فعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٨ .

حدوث من أجل اثبات مُحَدَث وهو المؤله المشخص بل يعني الحدوث احداث الشيء بقدرة الانسان^(٣٢٣) . يثبت الكسب اذن باثبات قدرة حادثة . ولكن لماذا الغاء تأثير القدرة لكونها حادثة ؟ أليس اثبات قدرة لا أثر لها نفيًا لما أثبت أولاً ؟ أهى خطوة الى الأمام وخطوة الى الخلف ؟ إقدام ثم إحجام مثل اثبات الصفات بلا كيف في التوحيد بعبارات مثل عين لا كأعيننا ، وبصر لا كبصرنا ، ويد لا كأيدينا^(٣٢٤) !

وما دام الفعل يقع بقدرة الانسان فلماذا الاصرار على أنها محدثة ؟ كما أن هذا وصف لنشأة الشيء المادية أو الفعل وليس مجرد الاتيان بالفعل . لماذا وصف القدرة بعد أن تحدث بوصف نفيها ويلغيتها ويقضي على استقلالها^(٣٢٥) ولا يعني عجز القدرة عن فعل شيء نفي القدرة بل يعني حدوثها في نطاقها وحدودها . لا تعني القدرة على احداث شيء القدرة على احداث كل شيء . تفعل القدرة

(٣٢٣) لو كان الكسب معقولاً لكان يمتنع من أن تكون هذه التصرفات بناء عن طريق الحدوث ، وما يدل على أن هذه التصرفات كسب لنا يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث ، الشرح ص ٣٧١ ؛ وإذا كان الكسب يقع بقدرة محدثة فهو الاختيار ، الشرح ص ٣٦٩ - ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ .

(٣٢٤) عند الأشعرية المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ولا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث . فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في كل حدوث كل محدث احداث الجواهر والأعراض مما يؤدي إلى تجويز وقوع السوء على الأرض بالقدرة الحادثة لذلك سلبها الله من العبد إلا وقت الفعل (ولماذا لا يقرر الانسان ذلك ويأخذ القدرة وقت الفعل؟) ، الملل ج ١ ، ص ١٤٥ - ١٤٨ ؛ لذلك يثبت الجبريني القدرة والاستطاعة لأن نفيها ياباه الحس والعقل ، ويثبت أثرهما لا أن اثباتها دون أثر مثل نفيها . فالفعل يستند إلى القدرة ، والقدرة إلى سبب ، والسبب إلى سبب حتى الوصول إلى سبب الأسباب ، وهو الخالق ، وهو التفكير الطولي وليس الدائري ، الملل ج ١ ، ص ١٤٩ ؛ أنظر الفصل الخامس عن الوعي الخالص أو الذات .

(٣٢٥) حتى الكسب خلقه . من قال أن العبد مكتسب لأعماله والله خالق كسبه فهو سني ، الفرق ص ٣٣٩ ، الله خالق اكساب العباد ولا خالق الا الله ، الفرق ص ٢٢٤ ، ص ٣٣٨ ؛ الله يخلق اكساب عباده ، الفرق ص ١٨٩ ؛ الفصل ج ٣ ، ص ١٩ ؛ وعند أبي حنيفة اعمال العباد كسب لهم والله خالقها ، الفقه ص ١٨٥ ؛ وتمييز الصفاتية مقدوراً وحده القادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له ، وليس الخالق مكتسباً ولا المكتسب خالقاً ، الفرق ص ١٧٨ .

الانسانية على مستواها وفي مداها . لا تعني قدرة الانسان على الحركة أنه قادر على تغيير بناء الشيء أو على ايجاد الشيء من عدم . لا تعني القدرة على السيطرة على ظواهر الطبيعة تغيير قوانين الطبيعة وعلى احداث ظواهر تحدث على خلافها^(٣٢٦) . وما دامت القدرة حادثة وليست خالقة ، وما دام الفعل لا يتم إلا بقدرة خارجية أخرى فلماذا لا يريد الانسان تحريك الجبال ولا تأتي القدرة الخارجية لخلق الفعل فيه وتهيئة الكسب له ؟ لماذا تأتي القدرة الخارجية في بعض الأفعال الخاصة بالطاعة والعصيان المدني دون البعض الآخر الخاصة بالطبيعة والكون ؟ أليس من شيمة المؤله المشخص الكرم والجود واللفظ ؟ ألا يعطي العون وسبب التوفيق ؟ يدل ذلك على أن قدرة الانسان تؤثر في مداها وحسب الطاقة لا أقل فتعجز ولا أكثر فتتبرخ . وما التفرقة بين حالة الفعل وجهة الفعل وصفة الفعل إلا وسيلة لافساح المجال لاثبات إرادة خارجية مؤثرة على جهة من جهات الفعل لا على كل الجهات أو في حالة من حالات الفعل لا على كل الحالات ، ولكي يلغي كون الانسان هو المعطي لصفة فعله وجهة حاله أي لنفي استقلال ارادته وفعله .

٥ - إن إنكار قدرة الانسان المحدث لا بد وأن يؤدي بالضرورة إلى إنكار الصانع لأن اثبات صانع قائم على اثبات الحدوث ، ومنها حدوث القدرة . كيف يمكن اذن اثبات قدرة الله ونفي القدرة الحادثة ؟ إذا كان حدوث القدرة نفسه نتيجة لحكم مسبق هو وجود قدرة مطلقة هي قدرة القديم فإن اثبات قدرة القديم يظل افتراضاً في حاجة الى اثبات^(٣٢٧) . وإن اثبات قدرة المؤله المشخص قبل الخلق وبدون القدرة الحادثة مجرد اثبات من حيث الشرف والقيمة لا من حيث الواقع لأن عواطف التعظيم والاجلال تفرض صفات كاملة له . إن تصور المعبود مالكا لكل شيء وخالقاً كل صورة فكر الهي مركزي من مجتمع منتصر ولكن من مجتمع مهزوم تكون صورة للقهرة أو تعويضاً عنه . فما أجمع عليه المؤلهون في مجتمع منتصر أنه مالك لكل شيء قد يجمع عليه المؤلهون في مجتمع يود الانتصار ، أن الانسان هو

(٣٢٦) خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد ، الارشاد ص ٢٨٢ - ٢٨٩ .

(٣٢٧) لولم تكن محدثين لبطل الاستدلال على الصانع ، المحيط ص ٤١٩ .

القادر على كل شيء (٣٢٨) . هناك فرق بين الفكر في موضوع موجود وبين تخيل حالة غير موجودة ولا سبيل الى معرفتها ثم اصدار أحكام عقلية عليها . كيف يمكن الحديث مثلاً عن حال المؤله الشخص قبل الخلق أو معرفتها ؟ انه ليستحيل التفكير فيها لأن التفكير أصبح ممكناً بعد الخلق وليس قبله . ان الدليل في حقيقته مصادرة على المطلوب لأنه يبدأ بعواطف التعظيم والاجلال التي تشخص مؤلهاً موجوداً قبل الخلق قادراً على كل شيء ثم تنتهي باثبات نفس الشخص المؤله ونفس القدرة وكأن نقطة البداية هي نفسها نقطة الانتهاء ، وكأن الغرض نفسه هو المطلوب اثباته ، وكأنه لا فرق بين الخيال والواقع ، بين الرأس والقدمين .

٦ - ولا يعني خلق الفعل ايجاد الشيء من عدم أو إحداثه بل تغيير بناء الواقع ؟ وبالتالي فان الجبر والكسب معاً يقومان على افتراض خاطيء وهو أن الانسان إن كان صاحب أفعاله فانه يكون لها خالقاً ومحدثاً . وهذا غير صحيح فالانسان لا يخلق العالم بل يعمل فيه ، ولا يحدث المجتمع بل يغير بنائه . يعني الخلق هنا الأثر لا الشيء الذي يقع عليه الأثر . الخلق هنا هو الخلق المعنوي لا الخلق المادي . الخلق هنا هو خلق أفعال الشعور لا خلق الأشياء في العالم (٣٢٩) . هناك اذن فرق بين خلق الانسان للشيء وفعله في العالم . الخلق تفسير لنشأة الكون ، والانسان بفعله لا يدعي أنه يفسر نشأة الكون بل يغير فقط البناء الاجتماعي للواقع . وهذا هو معنى تأثير القدرة (٣٣٠) . وما دام الأمر لا يتعلق بخلق

(٣٢٨) الارشاد ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٣٢٩) تمنع أن يكون العبد خالقاً اخترعاً له من العدم إلى الوجود ، وهو ما لا يقدر عليه إلا الله ، لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٩ - ١٥٠ ؛ ويقول الرازي : لا نقول ان العبد ليس بقادر بل نقول ليس خالقاً ، اعتقادات ص ٦٨ ؛ وهو اتهام الفلاسفة للمعتزلة بأن حرية الأفعال تعني خلقاً لأشياء ، الأصول ص ١٣٣ .

(٣٣٠) عند المرجئة كذلك الله خالق اكساب العباد ، الفرق ص ٢٠٨ ؛ وعند أبي الحسن النجار الانسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق . والمقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٨ ؛ وقد وافق الصفائية في خلق الأعمال ، فالله خالقها خيرها وشرها ، حسنها وقبحها ، والعبد مكتسب لها ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ ؛ لذلك قالت الشعبية (الخوارج) إن =

الشيء من عدم بل بتغيير بناء الواقع فإن عدم قدرة الانسان على اعادة الشيء بعد أن لم يكن لا تثبت أنه غير قادر على الفعل . وما دام الفعل الانساني يتحقق في حدود الطاقة فإن خلق الشيء أو إعادته ليس مثلاً للفعل المقصود ، وهو الفعل الذي يهدف الى تغيير في البناء الاجتماعي . الفعل المقصود هو الفعل الانساني لا الفعل الطبيعي^(٣٣١) . لا يرجع الفعل الانساني الى الوراء بل يسير في اتجاه واحد لا عن طريق النكوص . النكوص غياب للفعل وليس احداثاً للفعل . ولكن إذا توفر القصد والداعي فإن الفعل لا ينكص من تلقاء نفسه . وعدم القدرة على النكوص لا تعني استحالة التطور^(٣٣٢) . تحدث القدرة إذن أثراً في الوجود بمعنى تغيير في بناء الواقع وليس بمعنى أنها خالقة للوجود أو محدثة له بل مجرد فاعلة فيه . وهي قدرة من الذات ، من فعل الذات في العالم وليس مجرد انتظار فعل في نفسها . ولا يعني فعل القدرة في العالم وتعلقها بالوجود أنها قادرة على خلق الوجود أو اعدامه أو على قلب قوانينه أو عكسها بل يعني أنها قادرة على تغيير البناء الاجتماعي للواقع . ليس الوجود هو الوجود المادي بل الوجود الانساني الاجتماعي . وإذا كانت القدرة تعبر عن طاقة الانسان ومداها فإن هذه الطاقة تسري في البناء الاجتماعي للواقع لا في الوجود المادي له^(٣٣٣) . والبناء الاجتماعي للواقع هو ما أطلق عليه صفة الوجود . ولما كانت القدرة هي المؤثرة في البناء الاجتماعي للواقع كانت الصفات التي يختلف بها موجود عن آخر متعلقة بالقدرة . وانكار أثر القدرة في الوجود وتعلقها بالصفة هو انكار للفعل على

العبد مكتسب ولا يقولون أنه موجد، اعتقادات ص ٤٩؛ وقد برىء أبو شعيب من ميمون حين أظهر القول بالقدر (مثل المعتزلة)، الملل ج ٢ ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣٣١) الخالق للشيء يجب أن يكون قادراً على إعادته . والواحد منا لا يقدر على إعادة كسب . فابتداء وجود الكسب بقدرة غيره وهو القادر على إعادته ، الأصول ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣٣٢) القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أولاً فإذا اعترضت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لاعادة ما يبرز في العقل إعادته فهي لا تصلح لابتداء الخلق ، الارشاد ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٣٣٣) القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث ، والقدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود بل بالذات وأحوالها .

الاطلاق . وما وجه الصلة بين القدرة ومقدورها إن كانت غير مؤثرة فيه ؟ إن الغاء أثر القدرة في الوجود إن هو إلا وسيلة لارجاع الأثر الى قدرة أخرى خارجية هي قدرة المؤله المشخص^(٣٣٤) . ولا يوجد ارتباط ضروري بين الوجود والصفة . وإذا وجد الوجود وجدت الصفة ، وإذا وجدت الصفة وجد الوجود لأن الموجود قد يوجد بلا صفة قائمة إذا لم يحدث عليه تأثير من قدرة . ولكن الموجود باق ، والواقع قائم تتراءى عليه الصفات وتتبدل^(٣٣٥) . ليست القدرة مجرد اثبات حال بل اثبات أثر فعلي في الوجود . الحال غير قائم ويتغير باستمرار . بل ان تغييره خاضع لارادة خارجية ان شاءت حدثت وإن شاءت لم تحدث . بل إن شاءت حدثت ولم يحدث الأثر في الواقع ، وإن شاءت لم تحدث وحدث الأثر في الواقع ! وكأن الأثر يحدث مباشرة في الواقع بفعل الارادة الخارجية ، وما قدرة الانسان إلا واجهة لا حول لها تستر وراءها قوة أخرى خفية هي الفاعلة الحقيقية^(٣٣٦) .

الفعل الحر هو فعل الشعور وحرته في الاعتقاد والحكم . وهو الفعل الذي يحدث تغييراً في بناء الواقع الاجتماعي . أما أفعال الطبيعة أو الغريزة فليست أفعالاً حرة إلا بقدر تنظيمها والسيطرة عليها أي بارجاعها الى أفعال الارادة^(٣٣٧) .

(٣٣٤) الصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . وأما الحدوث واثبات الذات فالرب مستأثر بها ، الارشاد ص ٢٠٧ - ٢٠٩ ؛ القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً ، الارشاد ص ٢١٠ ، وعند القاضي ذات الفعل واقعة بقدرة الله ، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد ، المحصل ص ١٤٠ - ١٤١ ؛ وعند أبي اسحق الفعل وصفاته تقع بالقدرتين ، المحصل ص ١٤١ ؛ وعند امام الحرمين والفلاسفة والحسن البصري الله موجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقلود ، المحصل ص ١٤١ .

(٣٣٥) ما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة؟ . . . يجوز في تقدير انتفاؤها أصلاً إذا انتفى الوجود ، الارشاد ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٣٣٦) القدرة الحادثة تتضمن اثبات حال للمقدور بها . . . والخلق لا يتضمن اثبات ذات ، الارشاد ص ٢٠٦ .

(٣٣٧) أجمع أهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الارادة والاعتقاد والجهل والقول والسكوت . ولا يصح اكتساب الألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والأجسام ، الأصول ص ١٣٩ .

٧ - كيف يمكن التوفيق بين المؤله المشخص الكامل وبين حدوث الشر في العالم ؟ وإذا كانت القدرة على فعل الشر مخلوقة فكيف يصدر عن الكمال خلق الارادة على الشر ولو كان الشر من كسب الانسان ؟ (٣٣٨) لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بخلق الأفعال كشقين للعدل كارتباط الذات والصفات كشقين للتوحيد . لذلك أثر البعض جعل الشر من العبد والخير من الرب وأثر التضحية بالذات في سبيل تبرئة الغير كموقف انساني بطولي يبعث على الاعجاب والاحترام ! وكيف يمكن التوفيق بين القدرة المخلوقة لانيان الفعل وبين استحقاق المدح والذم ، والثواب والعقاب ؟ وإذا كان لهذه القدرة تأثير فإن تأثيرها ما زال يرجع الى كونها مخلوقة ، ولا يُستحق مدح أو ذم إلا على فعل حادث بقدرة الانسان كلا وجزءاً . كيف يمكن التوفيق بينها وبين التكليف وارسال الرسل والبعثة ؟ كيف يمكن التوفيق بينها وبين الحكمة واللطف والكرم وسائر الصفات والأسماء ؟ (٣٣٩)

ان الحرية هي طبيعة الانسان وهي التي تميزه عن غيره من الموجودات . بل انه يمكن تقسيم الموجودات الى وجود مصمت ووجود حر ، ويكون الانسان وحده هو الموجود الحر . والوجود ليس حراً لأنه مخلوق بل لأن الحرية هي الوجود الانساني ذاته بصرف النظر عن أصل الوجود المادي . الوجود أساساً وجود في العالم وليس من العالم أو من خارج العالم (٣٤٠) . والحرية هي المسؤولية الفردية والجماعية عن

(٣٣٨) عند الكرامية ، القدر خيره وشره من الله وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسننا وقبحها ، الملل جـ ١ ، ص ٢١ .-

(٣٣٩) وعند الكرامية للعبد قدرة حادثة تسمى كسباً ، وهي مؤثرة في اثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري . هذه الفائدة هي مورد التكليف . والمورد هو المقابل بالشواب والعقاب ، الملل جـ ١ ، ص ٢١ ؛ ويعترض القاضي عبد الجبار بأنه لو كان الكسب معقولاً لكان لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، الشرح ص ٣٧٠ - ٣٧١ . لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، الشرح ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٣٤٠) حاولت احدى حركات الاصلاح الحديث ابراز ذلك ولكنها ظلت في نطاق الكسب . فعند محمد عبده كل نوع من الوجود له ميزة خاصة وكيان ، ومن ضمن ميزات النوع الانساني أن يكون مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره . فوجوده الموهوب مستتب لمميزاته هذه . ولو سلب شيء منها لكان اما ملكاً أو حيواناً آخر . والغرض أنه الانسان . فهبة الوجود له لا شيء يعنيها =

الفساد والصالح في العالم بلا ذريعة للتهرب منها أو اتهام. للذات وتبرئة للآخر حتى
يعم الاستحقاق (٣٤١) .

== من القهر على العمل ثم علم الواجب محيط بما يقع للانسان بإرادته وبأن عمل كذا يصدر في
وقت كذا وهو خير يثاب عليه وأن عمل آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال في جميع
الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار. فلا شيء في العالم بسالب التحير في الكسب ، وكون ما
في العالم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل . . . الرسالة ص ٦٣ -
٦٤ .

(٣٤١) بالرغم من أن لفظ الجبر ليس في أصل الوحي ولا لفظ الحرية وأن لفظ الخلق بمعنى الإيجاد
للأشياء من عدم وليس خلق الأفعال إلا أن لفظ «الكسب» موجود في أصل الوحي . فقد ذكر
اللفظ ٦٧ مرة كلها أفعال مضافة إلى شئ الضمائر مما يدل على أنه لفظ فعل وليس اسماً أو
نظرية . وتشير الضمائر إلى الكسب الجمعي أكثر منها إلى الكسب الفردي . فالضمائر الفردية ٢٧
مرة والجمع ٣٩ مرة والمثنى مرة واحدة . والكاسب في الغالب هو النفس (١٧ مرة) أي الشعور أو
الانسان أو الفرد من خلال العمل الأخلاقي وليس مجرد العمل البدني . وقد يكون الكاسب هو
القلب (مرة واحدة) أو الأيدي (مرتان) للدلالة على أفعال القلوب والجوارح . وقد يكون
الكاسب مجرد ضمير منفصل مفرد مثل من أو أسماء موصولة مثل الذين أو أسماء إشارة مثل
أولئك . وقد يشار إليه بعبارة امرئ أو الناس أو النساء أو الرجال وربما بمزيد من التعيين مثل
السارق والسارقة أو المنافقين أو الذين ظلموا أو الذين آمنوا . أما أفعال الكسب ففي الغالب
أفعال سلبية مثل السيئة (٤ مرات) والاثم (٤ مرات) أو الخطيئة والفساد والمصيبة (كل منها مرة
واحدة) أكثر منها أفعالاً إيجابية مثل الخير والطيبات (مرة واحدة) . فالانسان مسؤول عن الخير
والشر معاً ، وهو الفرق بين الكسب والاكتساب ، الأول لها والثاني عليها كما هو واضح في آية
﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (٢٨٦: ٢) والتأكيد على مسؤولية الانسان عن الشر ﴿ومن
يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه﴾ (١١١: ٤) ؛ ﴿إن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا
يقترفون﴾ (١٢٠: ٦) ؛ ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (٣٠: ٤٢) ؛ وفعل
الكسب ليس هو الكسب المادي بل هو الفعل الأخلاقي الذي لا يغني عنه الفعل المادي شيئاً
﴿ما أغنى عنه ماله وما كسب﴾ (١١: ٢) ؛ وتبدو المسؤولية الفردية في عدة آيات مثل ﴿كل
امرئ بما كسب رهين﴾ (٢١: ٥٢) ؛ ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (٣٨: ٧٤) ؛ ﴿ولا
تكسب كل نفس إلا عليها﴾ (١٦٤: ٦) ؛ أو المسؤولية الجماعية للناس أو القوم أو الأمة .
﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما اكتسبتم﴾ (١٣٤: ٢ ، ١٤١) ؛ ﴿ليجزى قوماً
بما كانوا يكسبون﴾ (١٤: ٤٥) ؛ وعلى مسؤولية الانسان عن الخير والشر يترتب الاستحقاق وفقاً
لأصل العدل مثل ﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (٢٨١: ٢ ، ١٦١: ٣) ؛
﴿وفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (٢٥: ٣) ؛ ﴿ليجزى الله كل نفس بما
كسبت﴾ (٥١: ١٤) ؛ ﴿اليوم تجزي كل نفس بما كسبت ، لا ظلم اليوم﴾ (١٧: ٤٠) ==

٣ - تجربة الحرية

مع أن القول بخلق الانسان لأفعاله أي بالحرية قد ظهر تاريخياً بعد عقيدة الجبر وقبل نظرية الكسب إلا أنه فكرياً هو البديل للجبر وللکسب على السواء لما كان الجبر يجمعهما معاً . كانت حرية الأفعال هي الطرف المقابل للجبر المتربص به ، وظلت كذلك حتى بعد ظهور الكسب الذي لم ترفيه الحرية إلا صورة معدلة للجبر^(٣٤٢) . وهي نهاية المطاف في وصف أفعال الشعور الخارجية من عقيدة الجبر الى نظرية الكسب الى تجربة الحرية . ولا يقف أمام الشعور فيها أي عائق يمنعه من أن يكون خالق أفعاله ، مسؤولاً عنها حتى يصح الاستحقاق في أصل العدل . ويتأكد إثبات الحرية حتى يتأكد اثبات الذات وحين يستطيع الانسان التخلص من

== ﴿ ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون ﴾ (٢٢: ٤٥) ؛ ولا يوجد المعنى الأشعري للکسب على الإطلاق فآية ﴿ لا يقدرُونَ على شيء مما كسبوا ﴾ (٢٦٤: ٢) إنما تتحدث عن الذين يبطلون صدقاتهم. بالمنى والأذى فيبطلون أفعالهم دون ما ذكر لتدخل إرادة خارجية فيها في الأول أو في الثاني . وكذلك آية ﴿ لا يقدرُونَ مما كسبوا على شيء ﴾ (١٨: ١٤) تشير إلى ضرورة النظر أي الايمان كأساس للعمل وإلا كان العمل هائولاً لا أساس له دون أية إشارة إلى تدخل إرادة خارجية فيه . فالکسب الأشعري تدمير للفعل الانساني لحساب فعل الآخر ، الله في الظاهر والسلطة في الباطن .

(٣٤٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة : الله غير خالق لا كساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، والناس هم الذين يقدرُونَ على اكسابهم ، وليس لله في اكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير . ولذلك سمو القدرية ، الفرق ص ١١٤ - ١١٥ ؛ العبد موجد لأفعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار ، المحصل ص ١٤١ ؛ الله قدر كل شيء ، ما خلا الأعمال ، التنبيه ص ١٦٩ ؛ خالق أفعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٤ ؛ العباد خالقون أعمالهم ، الأصول ص ١٣٥ ؛ أفعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها ، المواقف ص ٣١١ ؛ العبد يوجد فعله باختياره ، مطالع ص ١٨٩ ؛ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم هم المحدثون لها ، الشرح ص ٣٢٣ - ٣٢٤ ؛ نفي كونه تعالى خالق أفعال العباد ، المحيط ص ٢٢٩ ؛ اثبات الحوادث واثبات كونها أفعالاً للفاعلين . . . لا يصلح الفاعل إلا بإثبات فعل يضاف إليه ، المحيط ص ٣٤٠ ؛ إن الله ليس خالقاً لأفعال العبد ، اعتقادات ص ٣٨ ؛ لم يخلق الله شيئاً من اكساب العباد ، الفرق ص ٣٣٨ ؛ العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها ، الملل ج- ١ ، ص ٦٧ ؛ أفعال العباد مخلوقة بقدرة العباد وأن كل واحد منا منشئ ما سينشئ ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

أنماط الفكر الالهي ، وحين تتقدم الحضارة وتؤدي دورها في التعقيل والتنظير . فائبات الانسان خالقاً لأفعاله أزهر أنماط التعقيل وأعلى ما وصلت اليه الحضارة من تقدم وفعل الزمن . يصبح الانسان فاعلاً على الحقيقة لا مجرد ستار أو قناع يتخفى وراءه فاعل آخر هو الفاعل على الحقيقة ولا يكون الانسان إلا فاعلاً بالمجاز^(٣٤٣) . وهكذا يبدو أن الحضارة قد مرت بثلاث مراحل في الدورة الأولى لها . أولاً ، بداية خروج حرية الأفعال من داخل الفكر التقليدي في اجماع الأمة الأول على أنه لا خالق إلا الله . ثانياً ، استقلال حرية الأفعال عن الفكر التقليدي وبداية الصراع الفكري . ثالثاً ، عزل استقلال الأفعال واعتباره خارجاً على اجماع الأمة وسيادة الأغلبية . وفي بداية الدورة الثانية للحضارة منذ الاصلاح الأخير يخرج خلق الأفعال من جديد من بطن الاجماع تحقيقاً لمصالح الأغلبية الصامتة ضد الأغلبية القديمة التي أصبحت على مدى التاريخ الأقلية الحاكمة .

أ - الحرية الانسانية . الحرية ليست مقولة طبيعية بل تعبير انساني خالص . وإذا كان هناك جبر في الطبيعة سواء في الطبيعة الحية أو في الطبيعة الصامتة فإن الانسان هو ميدان الحرية . وقد يتجاوز الفعل الانساني الحر القادر جبر الطبيعة ويخضع الطبيعة له ويسخر قوانينها لصالحه ويعدل مسارها طبقاً لغاياته . ويبدو أن الحرية الانسانية تتضمن الحتمية في الطبيعة في حين أن الجبر يكون في أفعال البشر وحدها بفعل القضاء والقدر ويترك أفعال الطبيعة حرة بخرق قوانينها الثابتة وسننها المطردة بفعل تدخل الارادة الخارجية . ويؤكد ذلك معظم حركات الاصلاح إذا

(٣٤٣) وافقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل « الأهواء » على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم ، وافقوا أيضاً على أن الرب لا يتصف بالاعتدال على مقدور العباد كما لا يتصف العباد على مقدور الرب . . . ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة . وأسلم بعض المتأخرين ما فارق به ربة الدين فقالوا : العبد خالق والرب لا يسمى خالقاً على الحقيقة ، الارشاد ص ١٨٧ - ١٨٨ ؛ ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم باجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله ، الارشاد ص ١٨٧ ؛ وقالت المعتزلة إلا الناشء أن الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٧ .

بعثت حرية الأفعال في الانسان ظهرت الحتمية في قوانين الطبيعة وإذا ظهرت جبرية الأفعال في الانسان ظهر اللاتحدد في قوانين الطبيعة . وكانت معظم حركات التجديد والاصلاح التي تحولت بعد ذلك إلى نهضة شاملة دون أن تكبو وتنكص على عقبيها من النمط الأول ، حرية في الأفعال وحتمية في الطبيعة .

والأفعال الانسانية لها جانبان ، جانب حر من حيث العقل والتروي والقصد والباعث والغاية وجانب طبيعي من حيث أنها تتحقق في موقف تتشاك فيه أفعال أخرى وتقع فيه موانع وتتصارع فيه ارادات . فأفعال الحيوانات من « تدبير » الحيوانات ذاتها ولكنها ليست أفعالاً لأنها ينقصها الروية والتدبر والعقل والغاية . هي أفعال بدنية آلية تقوم على بناء العضو وعلى غرائز الكائن الحي : المحافظة على الحياة ، التغذي ، النمو ، التوليد ، الحركة . . . الخ . لذلك امحى التكليف والمسؤولية واستحقاق المدح والذم . بل كانت الحيوانات لنفع الانسان^(٣٤٤) . والفعل الحر يكون حراً من جانب الفاعل أي من الانسان ولكنه يكون واجباً من جانب الطبيعة ، لا من ذاته بل طبقاً لمجرى العادات . يستطيع الانسان مثلاً أن يعمل على اقامة ثورة بحرية تامة ويقرر حر وبوعي فردي واجتماعي كامل . فإذا تحقق الفعل وشروطه بوجود البواعث والغايات والأفكار وارتفاع الموانع البدنية والنفسية والاجتماعية وبتحقيق امكانيات الثورة وحركيتها المادية من خلال الجماهير تحققت الثورة بالفعل إلا إذا تدخلت موانع غير متوقعة أو ظهر خطأ في حساب الامكانيات النظرية الأولى أو في نقص الوعي بحركية الثورة وتنظيمها . في هذه الحالة يمكن أخذها في الاعتبار إما في الحال والتكيف طبقاً للظروف الجديدة وإما في المستقبل استعداداً للثورة القادمة . وهذا هو معنى عدم الوجوب في الأفعال من ناحية الطبيعة .

فإذا كان الانسان حراً فهل يمكن القول بأنه خالق أفعاله ؟ هل هناك فرق

(٣٤٤) قالت القدريّة العباد خالقون لاكسابهم ، وكل حيوان محدث لأعماله . وليس لله شيء في أعمال الحيوان صنع ، وذكر أكثرهم أن الله غير قادر على مقدور غيره ، الأصول ص ١٣٥ .

بين الفعل والخلق ؟ حرصاً على الحفاظ على المستويات كل اسم يشير الى مستويين . الفعل إما انساني كالحركة أو تغيير البناء الاجتماعي أو طبيعي كفعل الظواهر الطبيعية . والخلق اسم يشير الى نفس المستويين أيضاً . هناك الخلق الفني من الانسان ، وهناك خلق الأشياء من عدم حين السؤال عن مصدرها . وسواء قلنا الانسان فاعلاً في العالم أو خالقاً لأفعاله فلا فرق بين القولين لو عيننا المستوى الأول وهو الفعل الشعوري . ولا يجوز وصف الانسان بالفعل والخلق على المستوى الثاني لأن الانسان ليس ظاهرة طبيعية فحسب وليس خالقاً للأشياء من عدم . يُوجد الانسان حراً في العالم . وقد يتم فعل الانسان وخلقته بآلة كما هو الحال في العمل الفني . وقد يقع منه مقدراً كما هو حال الفنان حين يخلق طبقاً لما في ذهنه وطبقاً لاحتياجاته ومشاعره (٣٤٥) .

وكانت حرية الأفعال أحد المواقف الرئيسية للمعارضة السياسية سواء في الخارج أو في الداخل ، العلنية منها أو السرية دفاعاً عن استقلال الانسان وإرادته الحرة ورفض تدخل أية ارادة خارجية في مصيرة تحدده له سواء كانت ارادة الهية مشخصة أو ارادة سياسية قائمة ارادة الله أم ارادة السلطان ، فالسلطة الدينية والسلطة السياسية صنوان (٣٤٦) .

(٣٤٥) قال بعض المعتزلة إن معنى خالق وفاعل واحد ولكن لا يُطلق ذلك في الانسان لأننا منعنا منه . وقال البعض الآخر ان الخلق فعل لا بآلة ولا بجارحة ، وهذا يستحيل من الانسان . وقال بعض ثالث ان معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدراً . فكل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له قديماً كان أم محدثاً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ .

(٣٤٦) المعارضة السياسية من الخارج هي فرقة الخوارج ، ومن الداخل العلنية هم المعتزلة ، ومن الداخل السرية هم الشيعة . أنظر الخاتمة من الفرق المذهبية إلى الوحدة الوطنية ؛ عند الكعبي من المعتزلة لم يخلق الله أعمال العباد ، الفرق ص ١١٦ ؛ وعند النظام العبد قادر على الأشياء لا يقدر الله على خلقها ، اعتقادات ص ٤١ ؛ وعند معمر القدرة من فعل الجسم القادر عليها وليست من فعل الله ، الفرق ص ١١٦ ؛ وعند عمر وواصل الفعل مخلوق للعبد ، الملل جـ ٢ ، ص ٥٢ ؛ وكفر أبو موسى المردار من قال أن أعمال العباد مخلوقة لله ، الملل جـ ١ ، ص ١٠٤ ؛ وينفي الخياط عن أبي موسى المردار اتهام ابن الراوندي له بأنه يميز وقوع فعل من فاعلين على التولد قاتلاً ؛ وقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر أنه اكفر للمجبر ، واكفر الشاك في كفره ، —

الفعل الانساني قائم مستقل لا يقدر أحد على القضاء عليه . ومن يشكك في حرية الانسان يصل إلى حد الكفر . وكلما كان الرفض جذرياً كان اثبات الحرية أساسياً . وكلما رغب الانسان السلوك الأمثل ازدهرت الحرية حتى تصبح حرية خالصة تبحث عن الكمال الخالص ويصبح كل سلوك نسبي قائم على تقدير نسبي للأمر الواقع أقرب إلى الجبر الناشيء من ثقل البدن وتقلص في تمثيل الكمال^(٣٤٧) . حتى المعارضة السرية تثبت الحرية اثباتاً لحق الانسان في الرفض ومنها اشتق اسم « الرافضة » . الحرية هي سبب الرفض ، والرفض فعل من أفعال الحرية . يعني الرفض أن الانسان قادر على التمييز والحكم والفهم الصحيح

== والشاك في الشاك كل ذلك استعظماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم ، الانتصار ص ٦٦ - ٦٧ ؛ وقد أثبت أبو هاشم والجبائي الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه استقلالاً أو استبداداً ، الملل ج ١ ، ص ١٧٧ ؛ وعند الجبائي الخالق للشيء إنما يخلقه بأن يجعله على حال ثم لا يصف تلك الحال بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة ، الأصول ص ١٣٤ ؛ ويقول أبو الحسين النجار وإن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد وأن كل واحد منا ينشئ ما ينشئ ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

(٣٤٧) معظم الحوارج يقولون بقول المعتزلة في القدر ولكن يشبه بعض منهم فقط لما كانوا أهل عمل وليسوا أهل نظر ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٩ ؛ فقد قالوا : أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ؛ وقالت طائفة منهم الانسان ليس مجبراً وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٨ ؛ وقالت الميمونية (العجاردة) بالقدر على مذهب المعتزلة فالله فوضي الأعمال للعباد وجعل لهم الاستطاعة إلى ما كلفوا . فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعاً وليس لله في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة له ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ؛ كما أثبت الحمزية والاطرافية القدر خيره وشره من العبد وأثبت الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً ، الملل ج ٢ ، ص ٤٤ - ٤٧ ؛ وقالت لو عذب الله العباد على أفعال قدرها عليهم أو على ما يفعلوه كان ظالماً ، الملل ج ١ ، ص ٤٥ ؛ وقالت الشيبية بقول المعتزلة في القدر فبرئت منهم البهسية ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ ؛ ثم منهم من وافق القدرية في القدر ، وقالوا إن الله فوض إلى العباد ، فليس لله في أعمال العباد مشيئة ، الملل ج ٢ ، ص ٤١ ؛ وقالت الاباضية بالقدر مثل المعتزلة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ؛ الملل ج ٢ ، ص ٥٥ ؛ وتقول المعلومية الفعل مخلوق للعبد ، الملل ج ٢ ، ص ٥٢ ؛ بل إن أفعال الله غير مخلوقة لله ، الفرق ص ٩٧ .

والقدرة على رفض السلوك الذي لا يطابق هذا الفهم . ومن ثم ينشأ سلوك غيره حين يتحول السلوك الأول القائم على التقليد الى جبر بفعل الطاعة^(٣٤٨) . بل ان بعض الأتقياء من دعاة الأمر الواقع واستتباب النظام والرضا بالقضاء والقدر تثبت الحرية نظرياً على مضض . ولكن الوقت عصيب ، والظرف غير ملائم ، والزمان غادر ، ومن ثم يعلنونها سراً بالرغم من رفضهم الخروج والاعتزال والرفض واستسلامهم للأمر الواقع وطاعتهم للنظام المستتب . تثبت الحرية اذن في السلوك البسيط كما تقوم به عامة الناس دون اصدار حكم صريح على الأفعال فالحرية تثبت عند الأقوياء وعند الضعفاء على حد سواء^(٣٤٩) .

والذين أحق بتسميتهم بالقدرية ليسوا هم أنصار الحرية بل أنصار الجبر . إذ تثبت التسمية من إثبات الشيء أولى من ثبوتها من نفيه . كما تثبت حين يتكرر اللفظ باستمرار عند من يثبته لا عند من لا يذكره أو ينكره^(٣٥٠) . وذم القدرية

(٣٤٨) تقول الروافض ان أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدره العباد وان كل واحد منا ينشئ ما ينشئ ويخلق ما يخلق وليس لله على أفعالنا قدرة جملة . . . الانصاف ص ١٤٤ ؛ يقول فريق آخر أن أعمال العباد غير مخلوقة ، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والامامة ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ ؛ وقالت طائفة الانسان ليس مجبراً ، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ؛ وقالوا أيضاً أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ وعند فريق من الزيدية أن أعمال العباد غير مخلوقة لله ولا محدثة ولا مخترة وإنما هي كسب للعباد احدثوها واخترعوها وابدعوها وفعلوها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ .

(٣٤٩) صنف من المرجئة يثبت القدرة كالمعتزلة وغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصري ، الفرق ص ٢٠٢ ؛ وقالت طوائف منهم مثل محمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناشئ إن الانسان ليس مجبراً . وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ؛ وقالت أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ وقال صنف منهم بالقدر على مذهب القدرية ، الفرق ص ٢٥ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢١٥ ؛ وكان غيلان الدمشقي يقول بالقدر خيره وشره من العبد ، الملل جـ ٢ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣٥٠) فإن قالوا : لم سميتونا قدرية؟ قيل لهم : لأنكم تزعمون في اكتسابكم أنكم تقدرونها وتفعلونها مقدرة لكم دون خالقكم ، والقدرى هو من ينسب ذلك لنفسه . القدرى من يدعى أنه يفعل أفعاله مقدرة له دون ربه ، ويزعم أن ربه لا يفعل من اكتسابه شيئاً ، اللمع ص ٩٠ - ٩١ ؛ القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لتكرارهم وذكرهم القدر في كل الحوادث ، المحيط ص ٤٢١ - ٢٤٢ .

واقع لمن يثبت القدر وينكر الحرية لا لمن ينفي القدر ويثبت الحرية . القدر مذهب مذموم لأنه كمذهب المجوس يلحق الشر والظلم وكل مظاهر النقص بالكمال^(٣٥١) . وقد يكون كل ما روى في ذم القدرية بهذه التسمية التي لا تصدق على المسمى بعد أن لقب أنصار الحرية بالقدرية عملاً سياسياً خالصاً باستعمال سلاح الألقاب حتى تحمد مقاومة السلطان وحتى يقتنع الجمهور بأن الحال الحاضر من فعل الله وبقضائه وقدره^(٣٥٢) . فالمعتزلة لا يعبثون بالشرائع باسم قضاء الله وقدره ، ولا يقولون بصدر القبح والشر عن الله ، ولا بجواز تكليف ما لا يطاق ، ولا بالجبر في أفعال الشعور الداخلية ولا بالقضاء والقدر والاحتجاج به على المعاصي ولا بتأييد حجج إبليس في الغواية ولا بالكلام في القدر . يفصلون بين القدر والقدرة ويقولون بالاختيار ويتنزه الله عن القبائح ويجعل المعرفة شرطاً للفعل الحر . ترى النبوة ممكنة وتضع الدواعي والمقاصد وراء الأفعال ، وتضع قانون الاستحقاق .

ب - اثبات الحرية . في الحقيقة لا تحتاج الحرية الى اثبات . فهي أمر بديهي

(٣٥١) القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لأن مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الأمور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٣٥٢) القدرية عندنا هم المجبرة والمشبهة . وعندهم المعتزلة فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به . ان المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم وقد أعاننا السلطان على ذلك ؛ وذم القدرية يجري على من له مذهب مذموم في القدر وهو مذهب المجبرة وهو يشبه مذهب المجوس في الآتي : ١ - نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره . ٢ - مزاج العالم واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، وتقول المجبرة الكفر واحد حسن من الله قبيح منا . ٣ - جواز تكليف ما لا يطاق . ٤ - القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه ، والقادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محملاً عليه . ٥ - قضاء الله لأنهم يحتجون بالقدر . ٦ - يشهدون الزور لإبليس ويعملونه سبب الغواية . ٧ - القدرية اسم نسبة والنسبة تكون نسبة قرابة أو صناعة أو بلد أو لهجة بكلمة أو اثبات والمجبرة هم الذين يثبتون القدر ويتكلمون به . ٨ - القدر بمعزل عن القدرة ٩ - المجوس يثبتون فاعلية بالطبع والمعتزلة بالاختيار . ١٠ - إضافة المجبرة المحتجات إلى الله . ١١ - سدت المجبرة على أنفسها معرفة الله . ١٢ - لم يعد هناك امكانية لاثبات النبوة . ١٣ - القضاء على الدواعي والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٢ - ٧٧٩ .

يشهد به الحدس والوجدان ويفضل الانسان أن يضحى بحياته في سبيل أن يكون حراً هو أو شعبه . وهو ما حاولت بعض الحركات الاصلاحية الحديثة ابرازه^(٣٥٣) . فإن قيل : إذا كانت الحرية موجودة يقيناً وبداهة فلم اثباتها ؟ قيل هنالك من ينفىها ويثبت عقيدة الجبر أو نظرية الكسب . فحجج اثباتها هي في الحقيقة حجج مضادة تجاه خصومها . حجج جدلية لتفنيد حجج الخصم وليست حججاً براهانية لاثبات موضوع ليس في حاجة الى اثبات . فإن قيل : كيف يُنظر في شيء ابتداء وهو غير يقيني ؟ قيل : يُنظر فيه حتى يتحول الى يقين . وهذا هو طريق العلم والبرهان فإن قيل : إن إثبات الحرية يؤدي الى اثبات فعل حر ولكن المطلوب هو الفعل الحر المتجدد قيل : الوجود المتجدد للفعل الحر حاصل بالتولد دون أن يؤدي التجدد الى انكار للحرية أساساً كما هو الحال في نظرية الكسب^(٣٥٤) . ومع ذلك ، فنظراً لوجود الاشتباهات التي أثارها الجبر والكسب يمكن اثبات حرية الأفعال بصياغة براهين عقلية على الطراز القديم ضد الجبر والكسب ودفاعاً عن الحرية . وقد تكون بعض الحجج بينها مشتركة يتم تأويلها مرة لحساب الجبر أو الكسب ثم يُعاد تأويلها لتفنيدهما ولاثبات الحرية . منها :

١ - التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية . وهي تفرقة تثبت الحرية بناء على الحركة الاختيارية كما أخذ الجبر والكسب نفس التفرقة لنفي الحرية بناء على الحركة الاضطرارية^(٣٥٥) . والحقيقة أن وجود الحركة الاضطرارية لا ينفي

(٣٥٣) وقوع تصرفنا بحسب دواعينا وتصورنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس ، ومعلوم استمرار ذلك ، المحيط ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ؛ كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده كذلك يشهد أنه ملك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعد انكار كل شيء مساوياً لانكار وجوده في مجافاته لبدهة العقل ، الرسالة ص ٥٩ .

(٣٥٤) هذه هي اعتراضات الأشاعرة .

(٣٥٥) صار المعتزلة فريقين : أبو الحسين ومن اتبعه يرى في إيجاد العبد لفعله الضرورة وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد إلى المنارة والهادي منها ويجعل انكاره سفسطة ، الموافق ص ٣١٣ .

الحرية . فالحرية لحظات أفعال وليست حرية طول الوقت . هناك أفعال تتم بالبدن وبالمران وبالعادة وبالتقليد . وهناك أفعال أخرى ، أفعال الروية والعزم وهي أفعال حرة . بل ان حركة الارتعاش قد تكون انعكاسية عضوية صرفة لا تثبت جبراً أو كسباً ولا تنفي حرية . وكثيراً ما تتجاوز الأفعال الحرة أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب أو أفعال الشعور التي هي أساس الأفعال الارادية التي تبدو في آخر مراحلها كأفعال للبدن .

٢ - وجود الباعث أو القصد هو أكبر دليل على أن الانسان صاحب أفعاله فالفعل تابع للقصد والداعي . ولا يُعقل وجود الباعث أو القصد أو الداعي ثم يكون الفعل من فعل غيره وإلا ففيم كان هذا القصد وذلك الداعي . إن كل الأفعال المقدورة هي الأفعال القصدية والأفعال غير المقدورة هي كذلك لأنها ليست قصدية . لا يعني أنها غير مقدورة للانسان أنها مقدورة لارادة خارجية مشخصة فذاك افتراض محض . بل ان قدرة الآلة على ما لا يقدر عليه الانسان وإن كانت قدرة فعلية إلا أنها ليست فعلاً لأنه لا يتوافر فيها القصد إلا من خلال الانسان الذي صنع الآلة لهذه الغاية ، وأفعال الآلة ذاتها خالية من القصد^(٣٥٦) . ولا يقال إنه حتى لو حدثت الأفعال طبقاً للباعث والداعي والقصد فانها تحدث طبقاً لمجرى العادات لأن مجرى العادات يثبت أن الانسان صاحب الفعل . وليس معنى اطراد الحرية أنها أصبحت من فعل العادة وأن الأفعال تتحقق بطريقة آلية حسب مجرى الأمور لأن الحرية أحياناً تخرق سير العادات وتبطلها إذا ما تحولت العادة الى ضغط وقهر أي إذا ما تحولت ضد الحرية . يثبت الشاهد تعلق الفعل بالانسان ، وهذا هو

(٣٥٦) هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال اما ممتنعاً واما مقدراً . فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلّا لما وجب ذلك فيها لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره كما يعلم احتياج المحرك إلى الحركة والساكن إلى السكون ، الشرح ص ٣٦٦ - ٣٦٧ ؛ وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان : أحدهما أن تختبر حاله فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، ويتنفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً بالقدرة فيجب أن يكون مقدوراً للقادر ذاته وهو الله ، الشرح ص ٣٢٥ .

حكم العادة^(٣٥٧) . ولا يقال أن في الفعل الحر تتدخل ارادة خارجية مع الباعث والقصد والدواعي تجعله ممكناً لأنها ليست واقعة في الشاهد ، ولم تطرأ به العادات^(٣٥٨) . ولا يقال أن فعل الساهي ليس فعلاً حراً لأنه ليس به شرط الفعل وهو الوعي والروية . فهذا هو العكس لا الطرد . الفعل الحر هو الفعل الارادي المبروي لا الفعل اللاارادي^(٣٥٩) . وجهة تعلق الفعل بالانسان هي جهة الحدوث . وليس أدل على ذلك من تجارب الانسان نفسه ومشاهداته لأحواله . فالانسان صاحب فعله يحدث أفعاله^(٣٦٠) . ولا يجوز أن تكون جهة النطق هي الحلول لأن هناك فرقاً بين الأشياء والأفعال . حلول الألوان في الأشياء جائز أما الحلول في الأفعال فإنه لا يجوز . الأفعال صادرة عن البواعث والقصود والدواعي^(٣٦١) . وإضافة فعل الانسان اليه نفي لأن يكون الانسان صاحب فعله . ولا يُعقل أن يضيف الانسان اليه ما ليس له إلا زهواً وفخراً أو احتيلاً ونصباً . وهذا أيضاً واقع ولكنه ليس عاماً^(٣٦٢) . واعتراف الانسان بأفعاله يدل

(٣٥٧) فإن قيل : فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ ودواعيه . ولا يدل على الفعل قيل : فعل الملجئ يتم أيضاً حسب القصد والدواعي ، الشرح ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .

(٣٥٨) فإن قيل : هذه التصرفات يخلقها الله مطاباً لقصودكم ودواعيكم معجى العادة قيل : ما لم نعلم المحدث في الشاهد لا يمكننا أن نعلم المحدث في الغائب . والطريق إلى اثبات المحدث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الاحتياج إلى محدث وفاعل وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل . فإن قيل : يجوز أن يكون في الغائب محدث يحدث هذه التصرفات عند القصود والدواعي لمجرى العادة قيل مستحيل ، الشرح ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٣٥٩) فإن قيل هذا باطل بالساهي فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه قيل : هذا هو العكس لا الطرد ، الشرح ص ٣٤٢ - ٣٤٣ .

(٣٦٠) فإن قيل : مطلوب بيان أن وجه الحاجة هو الحدوث قيل حالنا ، الشرح ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٣٦١) فإن قيل : لم لا يجوز التعلق من جهة العلول؟ قيل هناك فرق بين الأفعال والأشياء ، الشرح ص ٣٤٤ .

(٣٦٢) إضافة الفعل إلى العباد كسباً في أفعالهم وتعليقاً بمشيئتهم حجة نصية حولناها إلى تجربة بشرية ، الموافق ص ٣١٥ - ٣١٦ ؛ المحصل ص ١٤٢ - ١٤٣ ؛ مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

على أنه صاحبها ، خاصة ولو كان اعترافاً بأفعال ينجل منها ويدينها (٣٦٣) .
ولما كانت أفعال الإنسان قد تحدث وقد لا تحدث ، قد تنجح وتفشل ، قد تصيب
وتخيب فإنه لا يمكن إضافتها إلا إلى الإنسان نفسه ، لا يمكن إضافتها إلى أي
كمال وإلا كان كمالاً ناقصاً (٣٦٤) .

٣ - وما دامت الأفعال واقعة بالقصود والدواعي فإنها تكون صادرة عنها لا
طبقاً لإرادة مسبقة على البواعث أو لاحقة عليها . وهذا لا يمنع من الاستبصار في
السلوك والتنبؤ بما يقع في المستقبل واحصاء تجارب الماضي ومعرفة مصير الحوادث
وكيفية وقوعها . ولكن كل تنبؤ نسبي لأنه يتوقف على درجة العلم إما بتجارب
الماضي أو بالقدرة على الاستخلاص والتفسير والفهم للحاضر (٣٦٥) . وإثبات
الحرية ينفي أية شبهة للقضاء والقدر أو الجبر أو أي قدر مسبق بل يعني القضاء
اتمام الفعل والفراغ منه أو الالتزام الذاتي أو الاخبار والاعلام (٣٦٦) .

(٣٦٣) اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم ، واعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم
كانت فيهم ، المواقف ص ٣١٦ ؛ المحصل ص ٢٤٣ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .
(٣٦٤) أفعال الله منزّهة أن تكون أفعال العباد من التفاوت والاختلاف والعلم ، المواقف ص ٣١٥ ؛
المحصل ص ١٤٢ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ ؛ الشرح ص ٣٥٥ - ٣٦٠ ؛ لا يوجد
باطل في خلق الله ، الشرح ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(٣٦٥) والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، ويثبتون علم الله
بهذه الأفعال . ولا يعيدون وجودها إلى هذا العلم بل إلى اختيار العباد ، الدر ص ١٤٨ ؛ عند
حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ ؛ وقد كفر
أبو موسى المردار أصحاب القضاء والقدر . وكذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده
ويقدرها فمفسده الله في فعله والمسفه الله كافر به ، الانتصار ص ٦٨ ؛ إن قيل : هل أفعال
العباد بقضاء الله وقدره أم لا ؟ قيل : إن كان ذلك يعني الخلق فلا . وكيف تكون أفعال العباد
مخلوقة لله وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم إن شاءوا فعلوها وإن كرهوا تركوها . الفعل فعل
لفاعله . لو كانت مخلوقة لما استحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب . لو كانت بقضاء الله
وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيه الكفر والإلحاد ، والرضا بالكفر كفر ، الشرح ص ٧٧١ ؛ لا
يصح إضافة جميع الأفعال إلى أنها بقضاء من الله لايهامه أنه فعلها ، المحيط ص ٤٢١ .

(٣٦٦) القضاء يعني : أ - الفعل دائماً والفراغ منه . ب - الالتزام (الإيجاب والاثبات) . ج - الاخبار
والاعلام . والقدر يعني : أ - الفعلية . ب - الاخبار ، المحيط ص ٤٢٠ - ٤٢١ ؛ الشرح ص =

٤ - التمييز بين الحسن والقيبح ، بين الاحسان والاساءة ، بين المدح والذم يدل على أن الانسان له قدرة على الحكم ومن ثم على الاختيار . لو كان الانسان مجبراً لما لزمته هذه القدرة . وقيم التمييز والفعل واقع لا محالة دون حاجة الى تدبر ووعي واحكام نظر؟ هذا هو حكم العقل ، والعقل لا يشوه بنفسه لعلمه بحسن الأفعال وقبحها إن لم يكن في الشرعيات فعلى الأقل في العقلية (٣٦٧) . فتمييز الانسان بين الحسن والقبح اثبات للحرية واختيار لأحدهما دون الآخر . يثبت العقل الحرية كما قد تثبت الحرية العقل إذا كانت حرية عاقلة قائمة على التمييز .

٥ - ولا يُعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا ارادة (٣٦٨) . يدل حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام على أن الانسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعاً للحكم (٣٦٩) . وما دام الانسان مطالباً بالطاعة فإن الفعل ممكن ، وما

٧٧٠ ؛ هل يقال الكل بقضاء الله أم لا؟ إن أريد الاعلام والاخبار فصحيح . وإن أريد الالتزام فيصبح في البعض دون البعض . وإن أريد الخلق فلن يصح في شيء من أفعال العباد . وكذلك الحال في القدر . إنما يقال فيما خلقه وفعله ولا يختص بالأفعال التي تتعدى دون ما يختص نفس الفاعل . فهكذا يصح أن يقال في جميع خلقه وفعله أنه قضاء ، المحيط ص ٤٢٠ - ٤٤١ .

(٣٦٧) والذي يدل على ذلك أن تفصل بين المحسن والسيء وبين حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءته . . . فلو لا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ولأما وجب هذا الفصل ، الشرح ص ٣٣٢ ؛ العاقل في الشاهد لا يشعره نفسه لعلمه بقبح الأفعال . فإن قيل : قبيح من الانسان لا من الله قيل : ربما في الشرعيات لا في العقلية ، الشرح ص ٣٤٤ - ٣٤٥ ؛ التمييز بين الحسن والقيبح والاحسان والاساءة والمدح والذم فإن قيل : هذه أفعال ليست من اختيار الانسان كالايمان وتأثير الفعل . قيل بل أفعال من اختياره ومن تأثيره . فإن قيل : هل أفعاله تتعلق به عن طريق الكسب؟ قيل الكسب يفيد الجبر لا الاختيار فإن قيل : إن ذلك يجعل الله غير قادر على فعل القبيح : قيل الله قادر على أن يجعله من فعل العباد . فإن قيل أخيراً : هذا استدلال بنوع الشيء على أصله قيل : بل استدلال من الجملة إلى التفصيل ، الشرح ص ٣٤٦ .

(٣٦٨) أمر من اللا ولا أمر بلا قدرة ، الارشاد ص ٢٠٣ ؛ أمر العباد بالمسارعة إليها قبل فواتها المواقف ص ٣١٦ ؛ المحصل ص ١٤٣ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٦٩) الاستدلال بطريقة الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام الراجعة إلى الأفعال . هذه الطريقة لا بد أن يتقدم فيها العلم بتعلق الفاعل بفعل ، المحيط ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .

دام الفعل ممكناً فإن الانسان حر^(٣٧٠) . والأمر هو خطاب لآخر ، ولا يكون هناك أمر للنفس بل للآخر . وما دام الآخر موجهاً بالخطاب فهو قادر على الفعل^(٣٧١) . والأوامر معللة بعلة ، ولا توجد أوامر بلا علة . والقدرة علة الفعل . فلا يمكن انكار التعليل في الأحكام لأن الأحكام قائمة على التعليل . كما لا يمكن القول بأن هناك علة واحدة لكل شيء هي سبب كل الأفعال فذلك انفعال وليس تفكيراً ، إيمان وليس عقلاً ، تمن وليس واقعاً^(٣٧٢) .

٦ - وثبات الحرية ادعى الى اثبات العدل ونفي الظلم في عواطف التأليه . لو لم يكن الانسان صاحب أفعاله وكان في الوقت نفسه مكلفاً محاسباً لكان واقعاً تحت ظلم وجور . الحرية اذن هي المؤدية الى العدالة في الكون ونفي صفات الظلم والجور عن صفات الكمال . لذلك كانت الحرية المبحث الرئيسي في مباحث العدل^(٣٧٣) . كما أن اثبات الحرية ادعى الى إثبات عواطف الكمال والاجلال والتعظيم من نفيها . في الحرية يكون الانسان صاحب فعله ، مسؤولاً عما يأتي به من قبح أو شر . فلو كان فعله مخلوقاً لكان الخالق هو المسؤول عن هذا القبح أو

(٣٧٠) العبد مطالب من ربه بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه ، الارشاد ص ٢٠٣ ؛ الله لا يريد من العباد إلا الطاعة ، الشرح ص ٣٦٢ .
(٣٧١) من لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل ما أنا فاعله وأبدع ما أنا مبدعه ، الارشاد ص ٢٠٣ .

(٣٧٢) أوامر الشرع وزواجره تتعلق بالأحوال المعللة بعلة ، والقدرة علة الفاعل ، الارشاد ص ٢٠٥ .
(٣٧٣) الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر لا معلوماً ولا مظنوناً ولا استحقاقاً . ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضروب به . ولا يكون في الحاكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر . والتعريفات الأخرى للظلم مثل : ما ليس لفاعله أن يفعله أو وضع الشيء في غير موضعه لا تمنع من اضافة الظلم إلى الله . فهي الزام بالمعنى دون العبارة ، جعل الله فاعلاً للظلم ولما هو أفحش . اطلاق العبارة كفر لتضمنه اضافة الظلم لله . لو كان فاعلاً للظلم لكان الظلم منه ومن عنده . لو كان فاعلاً للظلم لوجب أن نرجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستحقاق وجميع القبايح من الكذب والعبث . والتعريفات الأخرى مثل : فاعل للظلم وظالم واحد أو الظالم اسم لمن فعل الظلم لا تغير شيئاً لأنه لو كان الظالم اسماً لمن فعل الظلم لوجب تفرد الله بالظلم . ولو كان الظالم هو من جعل الظلم ظلماً له لكان خالقاً للظلم . ولو لم ينفرد الله بالظلم لكان غير ظالم . وما دام الظالم صفة مشتقة من الفعل فالله ظالم إذا فعل الظلم . الشرح ص ٣٤٥ - ٣٥٤ .

ذاك الشر . وكيف يكون الكمال مسؤولاً عن النقص ؟ وكيف يصدر النقص عن الكمال ؟ ان مدح المؤمن على الايمان ، وذم الكافر على الكفر ، ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية يدل على أن الانسان صاحب فعله ومسؤول عنه . فلا حكم دون استحقاق^(٣٧٤) . وما دام هناك حساب وعقاب ، فلا حساب ولا عقاب بلا حرية أو مسؤولية^(٣٧٥) .

حـ- الارادة . إذا ثبتت الحرية يظهر الفعل الانساني ومكوناته ، الارادة أو الاختيار ، الروية ، القدرة ، الاستطاعة ، الزمان ، التولد . . . الخ وكلها تقوم على تحليل الفعل الانساني تحليلاً موضوعياً انسانياً بلا أفكار مسبقة ودون فكر الهي مقلوب . فالارادة في الفعل الانساني ارادة اختيار وذلك بفعل الروح . فالروح هي الباعث على الاختيار . ولولا أن الروح في بدن لكان الانسان كله اختياراً ولكن البدن تحديد له^(٣٧٦) . الارادة اختيار ولكنها ليست مختارة لأنها لا تختار نفسها .

(٣٧٤) مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر والمعاصي ووعد الثواب على الطاعة حجة نصية حولناها إلى تجربة بشرية ، الموافق ص ٣١٤ ؛ المحصل ص ١٤٢ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ ؛ تقول المعتزلة : العلم بكون العبد موجداً لأفعاله ضروري والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضروري . والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلاً ، وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضرورياً ، معالم ص ٧٥ ؛ وتقول أيضاً : إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكناً من الفعل البتة لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى العادات . وكما أن البدئية جازمة بأنه لا يجوز أمر الجهاد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد . ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجداً ، المحصل ص ١٤٢ .

(٣٧٥) هناك حساب وعقاب ولا حساب ولا عقاب بلا حرية ، الارشاد ص ٢٠٨ ؛ الجزاء والعقاب كحجة نصية الشرح ص ٣٦١ .

(٣٧٦) عند النظام سبيل كون الروح في البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار . ولو خلاص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، مقالات حـ ٢ ص ٢٧ ؛ الروح التي هي الانسان مستطيع بنفسه ، يعجز لآفة تدخل عليه ، الفرق ص ١٣٦ ؛ وعند النظام أيضاً لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار ، وهو صراع العواطف أو تدخل البواعث ، الملل حـ ٣ ص ٨٨ ؛ وعند بشر بن المعتمر ، إذا كان الانسان مختاراً في فعله—

الايشار هو الاختيار والارادة . والمراد لا يكون إشاراً ولا اختياراً لأنه تعبير عن طبيعة^(٣٧٧) . الارادة تعبير عن الذاتية الخالصة والتي لا تكون موضوعاً لنفسها . والارادة هي الباعث على الفعل أي أنها ليست قوة منفصلة تزيد على الباعث بل هي الباعث نفسه في حالة التوتر والانفعال . الارادة إرادة الحياة أو إرادة القوة أو إرادة النصر لا تزدوج ولا تتزاج^(٣٧٨) . ولما كانت الارادة هي الباعث ، والباعث هو النفس ، ومن ثم لا تدعو النفس إلى الارادة ولا يدعو إليها الخاطر لأنها تعبير عما بالنفس ولا تنتظر الدعوة^(٣٧٩) . والارادة هي الضمير لأن الفعل يتضمن في باطنه قيمة وحكماً خلقياً ولا يهتم تعيين محل للضمير في النفس أو في الارادة أو في الروح فالضمير ليس في محل^(٣٨٠) . الارادة خلقية ، والفعل خلقي فإن كانت الأخلاقية هنا تبدأ من الداخل إلا أنها تنتشر إلى الخارج ، وإن كانت تبدو فردية إلا

فإنه يستغني عن الخاطرين فإن الخاطرين لا يكونان من قبل الله وإنما من قبل الشيطان ، والفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه ، الملل ح ٣ ص ٣٨ .

(٣٧٧) اختلفوا في الارادة هل هي مختارة أم اختيار أم ليست مختارة فقالوا : أ - هي مختارة كما أنها اختيار ولم يميزوا أن تكون مرادة كما أنها مختارة . عند فريق الارادة مختارة كما أنها اختيار ولا تكون مرادة كما أنها مختارة ب - الارادة اختيار وليست بمختارة ، مقالات ح ٢ ص ٩٤ ب وعند الجبائي الانسان مختار والاختيار غير المختار كما أن الارادة غير المراد ، مقالات ح ٢ ص ٢٠١ ؛ واختلفوا في الايشار أ - الايشار هو الاختيار والارادة ، والمراد لا يكون إشاراً ولا اختياراً ب - الايشار هو الارادة ، والاختيار قد يكون ارادة وقد يكون مراداً ، مقالات ح ٢ ص ٩٤ - ٩٥ ؛ ومن الناس من ذهب الى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل أو بقوة له غلبة على ما ذكر عن الأوائل المتفلسفين . والطبع غير معقول فإذا كان هو الفاعل المختار فهو ما نقوله . ولكن العبارة فاسدة لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً ، وإن كان أمراً موجباً ، فالفعل يصدر عن الجملة ، والمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً الى الجملة ، الشرح ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٣٧٨) واختلفت المعتزلة في ارادة العبادة هل لها ارادة على مقالتين أ - لا يجوز أن تكون للارادة ارادة لأنها أول الأفعال ب - أجاز الجبائي أن يريد للانسان ارادته ، مقالات ح ٢ ص ٩٣ .

(٣٧٩) اختلفوا : هل تدعو النفس الى الارادة ويدعو إليها الخاطر فأجازه قوم ومنعه آخرون . مقالات ح ٢ ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣٨٠) عند الجبائي الارادة ليست هي الضمير ، والضمير محل الارادة

أنها جماعية . فإن قيل : هل الإرادة موجبة لمرادها أم أنها ليست كذلك ؟ قيل : من حيث المبدأ الإرادة موجبة لمرادها . ولكن المراد موجود في موقف وبه موانع ، وله شروط ، وهذا هو تحدي الإرادة^(٣٨١) . ولكن في حال الإيجاب هل يقدر الإنسان على فعل المراد ؟ ؟ هذا سؤال صوري خالص لأنه إذا ما توفرت الدواعي والبواعث والمقاصد واحت الموانع وتوفرت الشروط فليس هناك ما يدعو إلى أن تأتي الإرادة بغير المراد وإلا كان عبثاً وتحولاً فجائياً لا مبرر له . وليس الأمر بمجرد حركة وسكون واختبار عقلي بل هو فعل انساني مصيري^(٣٨٢) .

والفعل الحر هو الفعل المروي المقصود . وتختلف درجات الفعل طبقاً للمقصد والروية . الفعل البدني الخالص كالفعل الشرطي ليس فعلاً قصدياً ومن ثم ليس فعلاً حراً لأنه يفتقد الروية والمقصد . وأفعال الساهي والنائم ، وإن كانت أفعالاً لا ارادية إلا أنها أفعال غير شعورية يغيب منها المقصد والروية ومن ثم فهي ليست نموذجاً للفعل الحر . وإذا تم فعل شعوري ولكن عن إكراه وإلجاء فإنه لا يكون أيضاً فعلاً حراً لأن الفعل الحر هو الفعل الشعوري القائم على قصد وروية واختيار^(٣٨٣) . ولما كانت أفعال السهو والنسيان والنوم ليست أفعالاً حرة لأنه لا يتوافر فيها المقصد والباعث فلذلك أفعال الاضطراب والالقاء ليست أفعالاً حرة لوجود موانع الاضطراب ، قيد بدني لعضو أو تكبيل الإنسان وسجنه أو وضع السيف على

(٣٨١) عند أبي الهذيل والنظام ومعمّر وجعفر بن حرب والاسكافي والأولى والشحام وعيسى الصوفي ، الإرادة موجبة لمرادها لو كانت متصلة بها مع جواز منع الإرادة عن مرادها ؛ ونفي ذلك بشر بن المعتمر وهشام القوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن المبرور والجبائي . ومنع الحسين النجار تدخل الله بين الإرادة والمراد بالمنع ، مقالات حـ ٢ ص ٩٠ - ٩١ .

(٣٨٢) مقالات حـ ٢ ص ٩١ - ٩٢ .

(٣٨٣) الفعل إما أن يحدث وليس صيغة زائدة على حدوثه أصلاً أو له صفة زائدة على حدوثه . فالأول ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنائم . . . وأما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلم . فإن وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له . . . وسيله كمن يقع من النائم والساهي . فإذا وقع ممن هو عالم به فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه أو يقع وهناك إلجاء وإكراه . فهذا الثاني أيضاً لا حكم فيه ، المحيط ص ٢٣٢ .

رقيبته^(٣٨٤) . لا يتحقق الفعل المروي بطريقة آلية بلا وعي أو قصد تنفيذاً لأمر وطاعة عمياء وإلا تحول البشر إلى مجرد آلات تسيروها الأوامر . والقصد سابق على الفعل حتى يتم التدبير وتحصل الروية . ولكن قد يحدث في حال الفعل أن يحقق الإنسان فعلاً آخر بقصد متجدد كما هو الحال في الفعل الفجائي ولكنه فعل عارض وليس هو الفعل الأول^(٣٨٥) .

ليس الفعل الحر فعلاً عفوياً بل هو الفعل القصدي ، وبالقصد الأول . قد يأتي الإنسان بفعل لا يقصده فلا يكون فعلاً . والقصد هو غاية الفعل عندما يتمثلها الشعور . ليس القصد متعالياً بل هو تغيير للواقع وتطوير للطبيعة كي تصل إلى كمالها . والطاعة التي لا يراد بها الله ضد الأعمال بالنيات^(٣٨٦) . وهذا لا

(٣٨٤) لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاث : أ - عالم بالالقاء وهو أن يقع الاكراه والحمل ولا بد من وقوعه إذ أن داعي الالقاء لا يعارضه شيء من الدواعي إما على سبيل المنع أو على سبيل النافع ودفع الضرر . وهو فعل لا يتوجه إليه مدح أو ذم أو أمر أو نهي لعدم وجود داع قوي . وهو ليس بواجب ويلزم له العوض ب - عالم بلا القاء وهو أن يقع مؤثراً له مختاراً في فعله ، مختار مؤثر للفعل على غيره بداع يصح أن يقابله غيره من الدواعي . كل الأحكام تثبت فيه . ويصح ورود التكليف ح - ليس بعالم وهو أن يقع على وجه السهولة لا مدخل له في التكليف أو الوصف بالحسن أو القبح وهو فعل بلا داع ولا يلزم فيه العوض ، المحيط ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٣٨٥) أجمعت المعتزلة ، إلا الجبائي على أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل ، مقالات ح ٢ ص ٩٢ ب وأن ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد . وعند الجبائي الإنسان يقصد الفعل في حال كونه ، والقصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة يريد أن يفعل ، وأن ارادة الباري مع مراده . أما عند أبو الهذيل فارادة الباري مع مراده ومحال أن تكون ارادة الإنسان لكون الفعل مع الفعل ، مقالات ح ٢ ص ٩٢ .

(٣٨٦) يقول أبو الهذيل بطاعات كثيرة لا يراد الله بها حتى لقب هو وأصحابه أصحاب طاعة لا يراد الله بها . وقال بأنه ليس في الأرض صاحب هوى ولا زنديق إلا وهو مطيع لله في أشياء كثيرة وإن عصاه من جهة كفره ، الفرق ص ١٢٥ - ١٢٦ ؛ ويستدل قائلاً أوامر الله بأزائها زواجر . فلو كان من لا يعرف ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره ، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي . ولو كان كذلك الدهري يهودياً ونصرانياً ومجوسياً وعلى أديان سائر الكفرة . وإذا صار المجوس تاركاً لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاصي بمجوسيته التي قد نهى عنها ومطيع لله بترك ما تركه من أنواع الكفر لأنه مأمور بتركها ، الفرق -

ينفي حسن الطوية والمشاعر الانسانية الطبيعية . ولو كان الفعل قائماً على القصد مع خلاف في فهم القصد فإن الفعل يكون فعلاً حراً . فسواء تم الفعل لذات الفعل أو تحقيقاً لرسالة الذات وتعبيراً عن طبيعتها أو تغييراً للواقع أو دفاعاً عن حقوق البشر ودفاعاً عن الانسانية فالقصد واحد ولكن يختلف فهمه . والمؤله المشخص كما ظهر في التوحيد مجموع الغايات والمقاصد التي يهدف الانسان الى تحقيقها ولكنه لا يحققها بالفعل إما لعجزه أو لكسله ونفاقه فيشخصها ويتصورها متحققة في عالم آخر خارج هذا العالم ويقف أمامها موقف المتعبد المعجب الولهان ، الباكي الشكيان . أما إذا تحققت هذه الغايات بالفعل ، وكانت الغايات مقاصده فان الفعل يكون حراً يتوافر فيه القصد والروية وإن لم يكن طاعة للمؤله المشخص بل كان تحقيقاً للغايات الانسانية العامة . وهما في الحقيقة الشيء نفسه ولكن على نحوين مختلفين . الأول رمزي تشخيصي اسطوري والثاني واقعي عملي علمي . صورتان مختلفتان ومضمون واحد . لغتان متباينتان وشيء واحد (٣٨٧) .

١ - والنظر جزء من الروية لأن الروية قصد ونظر . وأعمال الفكر والنظر والبحث عن الحقيقة وتأسيس العلم كل ذلك بنفسه فعل حتى وإن لم يحقق غاية . النظر مقدمة للفعل وشرط له . هو الفعل الممكن قبل الفعل المتحقق (٣٨٨) .

== ص ١٢٦ ؛ وقالت احدى فرق الخوارج وهي الحارثية بطاعة لا يراد الله بها على مذهب أبي الهذيل أي أن الانسان قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمره الله به وإن لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراده به ، مقالات حـ ١ ص ٧٢ ؛ الفرق ص ١٧٢ ؛ الملل حـ ٢ ص ٥٥ . (٣٨٧) هذا موقف أبي الهذيل . ولكن باقي المعتزلة تؤثر الصورة على المضمون فتقول : لا يجوز أن يطيع الله من لم يرد بطاعته ولم يتقرب اليه بها . وليس في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر . . . وليس في المشبهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له . ولكن في القدرية معرفة بالله إذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة لله . ويقول عباد أفعال الله كلها جهل بالله وليس أحد من الجهال مطيعاً ، مقالات حـ ٢ ص ١٠٣ (يمكن الخطأ النظري ولكن الصدق العملي صواب وهو شرط الوحدة الوطنية وكل محاولات الائتلاف وتنظيمات الجبهة) .

(٣٨٨) يأخذ أهل السنة موقفاً وسطاً فيقولون ذلك لا يصح إلا في طاعة واحدة وهو النظر الأول فإن صاحبه إذا استدلل به كان مطيعاً لله في فعله وإن لم يقصد به التقرب الى الله لاستحالة التقرب اليه ، الفرق ص ١٠٥ ؛ ويقولون أيضاً : الطاعة ممن لا يعرفه انما تصح في شيء واحد ، وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله الى معرفة الله فإن يفعل ذلك يكن مطيعاً لله لأنه قد==

وهنا يبرز سؤال : هل الانسان قادر على ما لا يخطر بباله ؟ هناك فعلا : الأول الفعل المروي المختار القائم على أساس عقلي واضح وهو الفعل الأمثل . والثاني أنه قد يحدث في ساعة تحقيق هذا الفعل أو في ساعة أخرى أن تحدث قوى غير متوقعة لشدة تمثله للبائع أو لضعف البائع عند الفعل المعارض أو يطرأ على ذهن الفاعل فجأة أساس فعل مستقى من الموقف فيقع فعل ولم يتأمله من قبل . هذا الحادث غير المتوقع دليل على الحرية وعلى أن الانسان مجموعة من الامكانيات خاصة إذا كان متميزاً بشعور يقظ متمثلاً صحة الهدف وواعياً بإمكانية تحقيقه في هذه اللحظة التاريخية (٣٨٩) .

وهنا ينشأ السؤال الثاني : هل يحس الانسان ما لا قدرة فيه ؟ هناك أيضاً حالتان : الأولى واعية تعبر عن وجود الانسان ، فالوجود محل الاحساس ، ولا يمكن الاحساس بشيء غير موجود . الاحساس بالقدرة الموجودة ممكن ، ولا يمكن للانسان أن يشعر بقدرة غير موجودة . ولكن هناك حالة أخرى لا يشعر الانسان فيها بقدرته الموجودة ، حالة صاحب الحق المهضوم الذي يمكنه بالتنظيم والمقاومة الحصول على قدرة تجعله ينال حقه . فهو امكانية غير مستغلة ، وأغلبية شعب مهضوم الحق قوة كامنة لا تشعر بها الأغلبية ، ولا توجد بالفعل إلا بالتنظيم ، فهذه قدرة لا يشعر بها أحد (٣٩٠) .

== أمر به وإن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الأول التقرب به الى الله . ولا تصح منه طاعات الله سواها إلا إذا قصد بها التقرب اليه لأنه لا يمكنه ذلك إذا توصل بالنظر الأول الى معرفة الله ولا يمكنه قبل النظر الأول التقرب اليه إذا لم يكن عارفاً به قبل نظره واستدلاله . الفرق ص ١٢٦ ؛ ويرد أهل السنة على أبي الهذيل فيقولون : ليس الأمر في أوامر الله وزواجه كذلك ولكن لا خصلة من الطاعة إلا ويضادها معاصي متضادة ، ولا خصلة من الايمان إلا ويضادها خصال متضادة كل نوع منها يضاد النوع الآخر كما يضادها الطاعة . يخرج عن كل طاعة لله بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعاً آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، الفرق ص ١٢٦ .

(٣٨٩) عند النظام لا يقدر الانسان على ما لا يخطر بباله . وعند سائر المعتزلة الانسان قادر على ما تصح قدرته له خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر ، مقالات حـ ١ ص ٢٨١ .
(٣٩٠) يجوز البعض ذلك ويمنعه البعض الآخر ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ .

وهناك حالات أخرى تكون القدرة موجودة ولكن ينقصها الباعث . فالناقص على عقبيه يشعر بأن لديه قدرة ولكنه لا يريد استعمالها لعدم توافر الباعث . والعاجز المستجيب لنداء الجهاد يشعر بألم النقص مع أن القدرة غير متوافرة لديه لوجود المانع ، وكذلك السجين . هذه القدرة المفاجئة غير المتوقعة الناتجة من صحة الهدف وقوة الباعث هي ما يُسمى بالتوفيق والسداد والفضل والنعمة والاحسان واللطف . وهي قوة تابعة من الانسان ، ولا تُعطى من خارجه بفعل ارادة خارجية لو فعلت حمدت ولو لم تفعل ذمت^(٣٩١) . القدرة هي مجرد التعبير عن طاقة الانسان وقدرته على الفعل . فاذا كانت الارادة هي فعل الروح في البدن فإن القدرة فعل الانسان من حيث هو وجود اجتماعي . وتكون الاستطاعة فيما بعد هي القدرة اللازمة لفعل معين في لحظة معينة وفي مكان بعينه^(٣٩٢) . لذلك يجوز أن توجد في الانسان قوة ولا يقال هو قوي لأن القوة ليست موضوعاً مجرداً يثبت أو ينفي بل امكانية تحقق في موقف . فالقوة في موقف لا تتوافر فيه الشروط أو بوجود موانع أقوى لا تكون مؤثرة . قد توجد قوة نظرية ولكنها غائبة عملياً وليس الأمر دراسة تحليلية كمية لأجزاء القوة ونسبها^(٣٩٣) .

د- القدرة . ظهرت الحرية الانسانية من قبل في بطن القدرة الالهية في الصفات الثلاث العلم والقدرة والحياة . وكان اثبات صفة القدرة يؤدي الى الغاء الحرية الانسانية كما أن اثبات الحرية الانسانية يؤدي الى الغاء القدرة . ظهرت

(٣٩١) عند بعض الأساطية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الأباضي قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحسان ولطف، ولو لطف الله الكافرين لأمنا ؛ وعنده لطف لو فعله بهم لأمنا طوعاً . والله لم ينظر لهم في حال خلقهم إياهم ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحاً في الدين بل أضلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات حد ١ ص ١٧٤ ؛ وتقول المفوضة من القدرية أنهم موكلون الى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرون دون توفيق الله وهده ، التنبيه ص ١٧٤ .

(٣٩٢) الأسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة وإن كانت الطاقة تستعمل فيما يوصل إليها ، الشرح ص ٣٩٣ .

(٣٩٣) مقالات حد ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

الحرية الانسانية في مقابل القدرة الالهية تعلن عن وجودها وتثبت حقها في الفعل الانساني وإن لم يكن الحق كله . ولم يكن ذلك حجراً على الله بل كان اطلاقاً لحرية الانسان . فالموقف الانساني يحتم علينا الدفاع عن حرية الانسان . فهي المهدة من كل جانب وليس الدفاع عن حرية الله فهي المصونة فوق كل اعتبار^(٣٩٤) .

القدرة أمر واقع يجده الانسان من نفسه . وهي ليست موجودة طول الوقت بل تظهر بوجود الباعث والغاية والفكرة الموجهة^(٣٩٥) . ليست القدرة القوة البدنية وحدها بل القدرة التي تعبر عن الوجود الانساني كله . هي القدرة على احداث الفعل الاجتماعي وليست مجرد القدرة على تحريك الاعضاء . وكما أن القدرة ليست قوة بدنية فإنها أيضاً ليست ملكة نفسية أو حاسة بل تعبير عن طبيعة الانسان ودعوته في الحياة . هي تعبير عن الوجود والطبيعة أكثر منها تعبيراً عن قوة الفعل وملكات النفس . القدرة هي الحياة ، والحياة هي القدرة . لا تأتي القدرة إلا من حي ، والحي لا يكون إلا قادراً ، ليست الحياة هي الحياة العضوية لأن القدرة ليست هي القوة العضلية بل الحياة الفعلية ، حياة الخلق والجهد والمقاومة . ليست الحياة هي مجرد الحياة الوظيفية كالتغذي والنمو والتوليد والاحساس والحركة بل هي حياة الوعي والشعور . فإن قيل: هل يكون الانسان حياً مع قدرته ؟ قيل لو كانت الحياة هي الحياة الوظيفية لجاز أن توجد مع عدم القدرة . أما لو كانت الحياة حياة الشعور والوعي والفعل والجهد والغاية فإنه لا توجد حياة بلا قدرة بل تكون الحياة هي القدرة ، والقدرة هي الحياة . فلا حياة لعاجز ولا عاجز لحي . ولا يعني

(٣٩٤) وقد حجرت القدرة عليها في قولها أنه ليس له خلق أفعال العباد ، الأصول ص ٨٢ .
 (٣٩٥) يعطي القاضي عبد الجبار براهين ثلاثة لاثبات القدرة أ - حصل الواحد منا قادراً مع جواز ألا يحصل قادراً والحال واحدة ، والشرط واحد فلا بد من أمر مخصص له ب - عضوان يصح الفعل أحدهما ابتداء ولا يصح بالآخر . وليس ذلك الأمر إلا القدرة ج - قادران يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح في الآخر مع استوائهما في كونها قادرين . الزائد هو القدرة ، الشرح ص ٣٩١ ؛ ويقول واصل يستحيل أن يخاطب العبد وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، الملل ج ١ ص ٧٠ .

استقلال الجواهر هذا الوجود المنفعل بل يعني عدم ازدهار الجواهر^(٣٩٦) . وإذا وجدت قدرة بلا حياة كما هو الحال في التولد فان ذلك لا يعني غياب الحياة على الإطلاق بل وجود الحياة أولاً ثم صدور القدرة منها ثم استمرار القدرة كدليل على الحياة . لذلك كانت الحياة شرط العلم والقدرة في الصفات . وتزيد القدرة وتنقص ، تشتد وتضعف شأنها شأن ظواهر الحياة . وتحدد الزيادة والنقصان بتوافر وجود عوامل الفعل على الوجه الأكمل : شدة الباعث ، وضوح الرؤية ، كمال الغاية ، طبيعة الموانع . الخ^(٣٩٧) . وهذا لا يعني أنها عرض لأنها تتغير بل القدرة جوهر لأن الانسان بلا قدرة يتحول الى جاد لا يؤثر بل يقع عليه التأثير . ولماذا يكون الجوهر بالضرورة هو الجماد الذي لا يتغير؟ لذلك أثر البعض جعلها جوهرًا مستقلاً توجد أو لا توجد دون أن تتراوح بين الشدة والضعف . وإذا كانت القدرة هي الوجود فانها تكون أقرب الى الجوهر فالوجود جوهر .

وتعلق القدرة بالوجود تعلق الفاعل بميدان الفعل . فالقدرة تفعل في العالم ، وهذا هو تعلقها به ودون أن تكون مصدره . سؤال النشأة سؤال مادي خالص ، والقدرة لا تبغي إلا التأثير في الواقع لا البحث عن نشأته المادية . وعدم تعلق القدرة بالوجود المادي هو أنه تعلق خاطيء واغفال لغاية القدرة وفعلها لا حرصاً على تنزيه قدرة أخرى من التعلق بالموجود أو حرصاً على الابقاء على النشأة من عدم . لا يحتاج وصف الكمال الى تشبيهه بقدرة الانسان وإن كان ما يحدث بالفعل هو التشبيه ، اعطاء الكمال صفات الكمال الانساني ونفي مظاهر النقص

(٣٩٦) جوزت بعض الفرق أن يعدم الله قدرة الانسان مع وجود حياته فيكون حياً غير قادر ، وأن يغني حياته مع وجود قدرته وعلمه فيكون عالماً قادراً ميتاً ، ومنع ذلك آخرون ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ ؛ حـ ٢ ص ١٠ ؛ كما جوز الجبائي أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه ، مقالات حـ ٢ ص ١٠ ؛ ولكن أحال عباد وصالح والصالحين أن يوجد حي لا قادر ، مقالات حـ ٢ ص ١١ .

(٣٩٧) الاستطاعة عرض من الأعراض تقبل الأشد والأضعف الفصل حـ ٣ ص ٢٢ ؛ وعند المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تامة كاملة لا يحتاجون الى أن يزدادوا ، التنبيه ص ١٧٠ - ١٧١ ؛ أنظر الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل ، هل الايمان يزيد وينقص ؟

عنه^(٣٩٨) . ليس الفعل مجرد وجود شيء بعد أن لم يكن . فهذا وصف للفعل على مستوى الوجود بعد اسقاط الفعل ذاته ، وباسقاط الفعل يسقط الفاعل . لا يوجد الوجود بلا فاعل . ولا يعدم العدم بلا فاعل . وإذا حدث تغيير في الوجود فذلك يعني وجود فاعل وغاية وقصد بالاضافة الى القدرة والأثر^(٣٩٩) . تثبت القدرة باثبات الفعل ، ويثبت الانسان قادراً باثباته فاعلاً على أن يتحقق الفعل بشروطه : الروية والقصد والباعث . فقد يحدث الفعل بلا روية أو قصد أو باعث ولا يثبت أية قدرة إلا بقدرة عقلية عمياء هوجاء . ولا يثبت الفعل باثبات القدرة وحدها بدليل التولد وهو فعل بدون قدرة^(٤٠٠) . قد توجد قدرة دون فعل ، وهي القدرة السابقة على الفعل قبل اتيانه انتظاراً لتحقيقه . أما إذا وجدت الموانع فإن القدرة في هذه الحالة لا توجب الفعل لوجوب الموانع^(٤٠١) . والفعل هو الفعل الموضوعي ، والقدرة هي القدرة الموضوعية . فالفعل والقدرة هما اللذان يوجدان عند الآخرين^(٤٠٢) .

والقدرة حادثة قادرة على الایجاد . والدليل على ذلك التجارب الحية عند الانسان . احساسه بوقوع الأفعال حسب الدواعي والصوارف . يشعر الانسان

(٣٩٨) لو تعلقت القدرة بالموجود لوجب أن تتعلق أيضاً قدرة الله وذلك يوجب قدم العالم ، الشرح ص ٤١٣ - ٤١٥ .

(٣٩٩) المغنى ح ١٦ - التعديل والتجويز ص ٦ ، المحيط ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ؛ الشرح ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٤٠٠) المحيط ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، ص ٣٤٦ - ٣٤٨ .

(٤٠١) قال كثير من المعتزلة تستعمل القدرة في الفعل أي أنه يعمل بها الفعل ، مقالات ح ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ؛ وعند ابن الراوندي القدرة مع الفعل ، مقالات ح ١ ص ٢٧٥ ؛ وأيضاً المغنى ح ١/٦ ، التعديل والتجويز ص ٥ ؛ وأحال فريق أن يعتني الله قدرة الانسان مع وجود فعله فيكون فاعلاً بقدرة وهي معدومة . كما أحال عباد أن يوجد الفعل من الانسان مع العجز بقدرة وقد عذمت ، مقالات ح ٢ ص ٢٠ - ٢١ ؛ عند عباد القدرة لا يفعل بها الانسان أو يستعملها ، مقالات ح ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ؛ وأنكر الجبائي أن تستعمل القوة في الفعل لأن الاستعمال يحل في الشيء المستعمل ، ومع ذلك فالعقل واقع بها ، مقالات ح ١ ص ٢٧٥ .

(٤٠٢) الشرح ص ٣٢٤ .

بذلك في نفسه ضرورة . وجحد الضرورة جحد للدواعي وللصوارف . كما أن المقدرة الحادثة مناط التكليف ، وهو بدوره مناط الثواب والعقاب^(٤٠٣) .

والقدرة من جنس واحد ، تظهر في محال مختلفة لأن الباعث واحد ، والغاية واحدة . فالقادر على نصرة المظلوم في جماعة قادر عليه في كل جماعة . والقادر على قول كلمة حق في وجه حاكم جائر قادر عليه في أية جماعة وفي أية لحظة بشرط ارتفاع الموانع^(٤٠٤) . ويمكن للقدرة الواحدة أن تُحدث عديداً من المقدورات . فالقادر على التضحية يمكنه أن يضحي بنفسه في سبيل عديد من الأفراد والجماعات . ولكن هذه المقدورات جميعها تهدف الى غاية واحدة^(٤٠٥) . ويمكن أن

(٤٠٣) أثبت المعتزلة للقدرة الحادثة تأثيراً في الایجاد والاحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال ، والعلم الحاصل به وبعض الادراكات وهي التي يجد الانسان من نفسه أنها تتوقف على البواعث والدواعي ورود التكليف بمباشرتها والكف عنها ، التمهيد ص ٥٥ ؛ وتنحصر حجج المعتزلة في مسلكين : أ - مدارك العقل ب - مدارك السمع . ١ - يحس الانسان من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعي والصوارف ٢ - التكليف متوجه الى العبد بافعال ولا تفعل ، فاما أن لا يتحقق أصلاً فيكون التكليف سفهاً ، والوعد والوعيد مقرون بالتكليف . والجزاء مقدر على الفعل والترك . التكليف طلب يستدعي مطلوباً فلو لم يحصل بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . ولا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب . وهذا بدیهي بصرف النظر عن التكليف الشرعي إذ يخاطب بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، وإحالة الخير والشر على المختار ، وإنكار ذلك خروج على حد العقل . ولا يناظر في ذلك إلا سفسطائي منكر للحقائق ولا يكون أمامه إلا الضرب ، التمهيد ص ٧٩ - ٨٣ ؛ وأما المعتزلة فمتفقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم وأنها غير داخلية في مقدورات الرب كما أن مقدورات الرب غير داخلية في مقدوراتهم . حجة المعتزلة هي أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف باطلاً ، الغاية ص ٢٢٠ - ٢٢٣ .

(٤٠٤) كل الاجابات على سؤال : هل القدرة في محال مختلفة جنس واحد ؟ اجابات عن القدرة البدنية إيجاباً أم نفيّاً مثل أ - القدرة على الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل ، وإمتناع الكلام بالرجم لاختلاف الموانع ب - القدرة على الكلام غير القدرة على المشي لاختلاف المحل ، مقالات ح ١ ص ٢٨٠ .

(٤٠٥) أصل المعتزلة أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات ، الإرشاد ص ٢٢٣ .

تأتي القدرة بعديد من الأفعال المتماثلة دون أن تتحول هذه الأفعال الى تكرار آلي ، وذلك لحيوية الباعث ، وشوق الفاعل الى الفعل والاستمرار في الفعل تعبيراً عن كمال طبيعته . ولا يعني ذلك أن جزءاً من القدرة يأتي جزءاً من الفعل لأن القدرة لا تتجزأ كماً وكذلك المقدور . تتفاوت القدرة شدة وضعفاً ، طبقاً لشدة الباعث وضعفه ، والمقدور طبقاً لوجود الموانع أو عدمها (٤٠٦) .

وكما تكون القدرة قدرة على التماثلات فإنها تكون أيضاً قدرة على المختلفات . ولا يعني الاختلاف هنا اختلافاً في الباعث أو القصد أو الغاية بل تباين عديد من البواعث والمقاصد والغايات وتفاوت درجاتها من حيث القيمة والشرف . فالقادر على منفعة فرد بعينه قادر على منفعة المجموع طبقاً لمدى الغاية وقوة الباعث وكمال القصد (٤٠٧) .

وكما أن القدرة تأتي بالتماثلات والمختلفات فإنها تتعلق أيضاً بالمتضادات . ولا يعني التضاد هنا أن الانسان قادر على اتيان الشيء ونقيضه لأن الغاية توجه السلوك نحو القصد ورسالة الانسان ذات خط واحد تعبر عن طبيعته ووجوده بل تعني اثباتاً للحرية لأنه لو لم يكن الانسان قادراً على الشيء وضده لكان مجبراً على الشيء وغير قادر على سواه . اثبات القدرة على الضد ضرورة نظرية لاثبات الحرية ثم تأتي الطبيعة فتقدر عملياً على فعل الشيء المحدد بالغاية (٤٠٨) . وقد تكون

(٤٠٦) متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها ايقاع مثلين في محل واحد جميعاً في وقت واحد وإنما يقع مثلان كذلك بالقدرتين . فان كثرت اعداد الأفعال مع اتحاد المحل والوقت كثرت القدر على عدتها ، الارشاد ص ٢٢٣ ؛ القدرة تتعلق بالتماثل والمختلف والمتضاد . ولا يفترق الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف ، وإنما يفترقان من حيث أن أحدهما يمكنه أن يفعل في كل جزء . . . وجزءاً آخر زائداً على ذلك . القدرة تتعلق بالوقت والمحل واحد بجزء واحد من التماثل ولا تتعلق بأزيد من ذلك . . . الشرح ص ٤١٦ ؛ وعند أبي الهذيل ليس يفعل فاعل إلا وفعله مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية الى المعجز والمنع ، الانتصار ص ١٥ ، ويقول ابن الراوندي : والعامل إذا رجع الى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حال ما لم يستحل منه في غيرها تعني تغيير دخل عليه ، الانتصار ص ١٤ .

(٤٠٧) عند أكثر المعتزلة تتعلق القدرة بالمختلفات التي لا تضاد ، الارشاد ص ١٢٣ .

(٤٠٨) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ =

القدرة على الضدين لاتحاد الباعث والغاية والقصد واختلاف الوضع . القدرة على حب الشعب المضطهد قدرة على كراهية الطاغية . والقدرة على حب العدل قدرة على كراهية الظلم . والقدرة على فعل الايمان في واقع مبني على الايمان قدرة على مقاومة الكفر في واقع يدعو الى الكفر . فإذا كانت القدرة قدرة على شيء واحد لا على ضده يكون ذلك وصفاً للفعل الموجه الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتوقف والذي يعبر عن رسالة الانسان وطبيعته ومقصده وغايته . إذا كان الموقف نابعاً من طبيعة الانسان فلا يستطيع الانسان أن يغير طبيعته . أما إذا استوى الطرفان فان الدافع الأقوى هو الذي سيحدد أي الفعلين^(٤٠٩) . وقد يطرح السؤال بالنسبة للترك أيضاً هل ترك الشيء هو فعل ضده؟^(٤١٠) .

والقول بأن القدرة على الشيء هي أيضاً قدرة على تركه في حال حدوثه قول مبدئي خالص حتى تكون الحرية ممكنة نظرياً . لو لم يكن الانسان قادراً على الفعل

== القدرة قدرة على الضدين ، المحيط ص ٣٤٢ ؛ القدرة تتعلق بالمتضادات ، الارشاد ص ٢٢٣ ؛ لو لم تكن القدرة صالحة للضدين لوجب ان يكون تكليف الكافر بما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، شرح ص ٣٩٦ ؛ من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، شرح ص ٤١٩ ؛ ولما نفى أبو الهذيل القدرة عن أحد الضدين نفاه عن الضد الآخر ، وهذا هو سبيل القدرة إذا صحت على فعل صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده ، الانتصار ص ١١ ؛ عند بعض الزيدية الشيء الذي يفعل به الايمان هو الذي يفعل به الكفر ، مقالات حـ ١ ص ١٤٠ .

(٤٠٩) وهذا هو معنى قول المعتزلة : إذا وجد أحد الضدين استحال أن يوصف الانسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر . وكذلك قول الاسكافي : إذا وجد أحد الضدين لم يوصف الانسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على الآخر ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٦ ؛ اجابة على سؤال : فإذا فعل الانسان أحد الضدين للذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما هل يوصف بالقدرة على الضد الذي لم يفعله ؟ وهذا أيضاً موقف بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضي في قولهم استطاعة كل شيء غير استطاعة ضده ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ .

(٤١٠) اختلف المثبتون للترك هل ترك الشيء هو أخذ ضده أم لا بين النفي والاثبات ، مقالات حـ ٢ ص ٦١ ؛ الشيء نفسه بالنسبة إلى الأمر والنهي ، هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا ، وكذلك بالنسبة للارادة والكراهة ، وهي من مباحث الأصوليين ، مقالات حـ ٢ ص ٧٨ .

والترك لما كان حراً . الترك هنا دليل على الحرية . والفعل بلا ترك قد يوقع في الجبر . وقد تكون القدرة على الامتناع عن الفعل أكثر تعبيراً عن الاستطاعة والحرية من القدرة على اتيان الفعل . القدرة هي قدرة على الفعل وعلى عدم الفعل . بل ان عدم ذاته نوع من الفعل لأنه احجام عنه^(٤١١) . الترك هو فعل عن طريق الغياب كما أن التولد فعل عن طريق غياب الفعل المباشر . الترك قبل الفعل المباشر والتولد بعده . ليس المهم في الفعل والترك دراستهما على نحو ميتافيزيقي هل الترك غير التارك وهي قضية الذات والصفات ، أو على نحو طبيعي هل هما حركتان للانسان في الفعل وعدم الفعل على حد سواء^(٤١٢) . المهم دراستهما على نحو سلوكي انساني خالص . كل فعل اقدام واحجام . والاحجام أي عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهداً وقدرة واستطاعة وباعثاً وقصداً وروية ولكن من الناحية الفعلية ، القدرة على شيء طبقاً للباعث والغاية والقصد لا تكون قدرة على تركه . فالقادر على التضحية لا يقدر على النكوص ، والقادر على خدمة الشعب لا يقدر على الاساءة اليه ، والقادر على الجهاد لا يقدر على القعود وإلا ضعف الباعث وضاع القصد وعدمت الغاية . أما الذي لا باعث له ولا قصد ولا غاية فهو قادر على فعل الشيء وتركه . الترك هو مثل الضد أو نصفه . فما أن يحدث الفعل طبقاً للغاية والقصد لا يمكن تركه أو تبديله لأنه أصبح تعبيراً عن وجود الانسان وحياته . ان كان الترك ممكناً قبل الفعل كدليل على الحرية فإنه بعد

(٤١١) عند بعض المعتزلة الانسان قادر على الفعل والترك ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ ؛ من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على تركه إذا كان له ضد . ومتى صح منه فعل الشيء أن يصح منه تركه ، الغني حـ ٩ ، التوليد ص ٣٩ ؛ وعند بشر بن المعتمر وضرار بن عمر وعبد الله بن غطفان ومعمربن عمر والطار الاستطاعة للفعل وللترك ، الفصل حـ ٣ ص ١٨ ؛ وعند ابن الراوندي القدرة تصلح للشيء وتركه في حال حدوثه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وعند زرقان الرافضي الاستطاعة للفعل ولتركه ، مقالات حـ ١ ص ١٢ ؛ ويقول الرازي : اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك . ثم اختلفوا في تفسير الترك فقال الأكثرون ترك الفعل ألا يفعل شيئاً ويبقى على العدم الأصلي . . . وقال باقون الترك عبارة على فعل الضد . . . معالم ص ٨١ - ٨٢ .

(٤١٢) اختلف المتكلمون في الترك للشيء والكف هل يعني غير التارك ، مقالات حـ ٢ ص ٦٠ - ٦١

الفعل يكون قد عبر عن طبيعة الانسان وحقق غايته ومقصده^(٤١٣) .

وكما يُسأل : هل الفعل فعل لفعلين يُسأل أيضاً هل الترك ترك لمتروكين ؟ ولا إجابة إلا بتحليل تجربة بشرية إذ يمكن للانسان أن يمتنع عن فعلين في آن واحد^(٤١٤) .
وكما سُئل من قبل : هل يفعل الانسان ما لا يخطر بباله؟ كذلك يكون السؤال في الترك : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله^(٤١٥) ؟ ولما كان شرط الفعل الروية والقصد فكذاك شرط الترك . والترك فعل من أفعال القلوب أو الجوارح كما كان الفعل أيضاً^(٤١٦) . وكما يحتاج الفعل الى ارادة يحتاج الترك أيضاً ، فالارادة إما للفعل أو الترك^(٤١٧) . وقد يتحول الفعل الى ترك والترك الى فعل إذا ما تغيرت البواعث والمقاصد^(٤١٨) . وكما يُثار في الفعل موضوع استمرار الفعل وبقائه في الفعل المتولد كذلك الترك هل هو باق ومتولد ؟ فطالما ذهب الباعث والقصد من الترك الأول يظل في الترك الثاني^(٤١٩) . وقد يثار الموضوع نفسه على نحو آخر وبتعبيرات أخرى بدل الفعل والترك مثل الأمر والنهي ، والارادة والكراهة ، والاثبات والنفي . وذلك في صيغة مثل : هل الاثبات نفي ؟ ويتراوح التحليل بين

(٤١٣) أحالت أكثر المعتزلة أن تكون الاستطاعة قدرة عليه في حاله على وجه من الوجوه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وعند أبي الحسين الصالحى الاستطاعة قدرة عليه في حاله لا على تركه وأنها قبله قدرة على تركه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وعنده أن القوة يحتاج إليها في حال الفعل للفعل وأنها وإن كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهي قوة عليه في حال كون تركه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ .

(٤١٤) اختلفوا ، هل التارك الواحد لمتروكين ، مقالات حـ ٢ ص ٦١ ؛ لفعلين أو لفعل واحد ، مقالات حـ ٢ ص ٦٣ - ٦٤ .

(٤١٥) واختلفوا : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله ؟ ضرورة الخاطر تثبت الروية ؛ وعند البعض الارادة كافية بغير خاطر ولا داع وهذا هو الفعل النزوعي ، مقالات حـ ٢ ص ٦٢ .

(٤١٦) اختلفوا هل الترك من أفعال القلب ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٢ .

(٤١٧) هل يحتاج الترك الى ارادة مثل الفعل ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ .

(٤١٨) هل يجوز فعل الترك بعد تركه ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ .

(٤١٩) هل الترك باق ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ ؛ هل الترك مثل الفعل متولد ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٤ ؛ هل يترك فعلاً في حالة واحدة ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ - ٦٤ .

التحليل للشيء المادي والتحليل للفعل الانساني أو الجمع بينهما مثل تحليل الأمر والنهي وكأنهما حركتان وليسا فعلين . ويرجع الخلاف في ذلك الى احالة الفعل الانساني الى بناء صوري عقلي أو الابقاء على فرديته وخصوصيته ، كما هو الحال في علم الأصول والتوتر فيه بين العقل والواقع (٤٢٠) .

ولما كان الفعل واقعاً بالقدرة فإنه يستحيل تكليف ما لا يطاق سواء في أفعال الشعور الداخلية أو الخارجية نظراً لمقارنة الارادة بالمراد ، والقدرة بالمقدور ، ولأن تكليف ما لا يطاق قبيح ولا يجوز على الله فعل القبح (٤٢١) . ونظراً لأهمية القدرة بالنسبة الى الحرية ، وعلى نقيض الطاقة في عدم جواز التكليف بما لا يطاق أصبح العجز ، وهو نقيض القدرة أحد مباحث الحرية دون أن يكون كذلك في الجبر أو الكسب اللذين لا يتعلق المقدور فيها بقدرة الانسان بل بقدرة خارجية لا يتناها

(٤٢٠) عند البعض يمكن اثبات الشيء على وجه ونفيه على وجه آخر مثل أن يكون الشيء معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر ، في حين أنه عند البعض الآخر مستحيل ، مقالات حـ ٢ ص ٧٦ - ٧٧ .

(٤٢١) أنكرت جميع المعتزلة أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وقالت لا يجوز تكليف ما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ ؛ وقال القاضي عبد الجبار ان الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، الشرح ص ١٣٣ ، وذلك لأن مقارنة القدرة بالقدر يلزم عنها تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٠ ؛ ويقول أيضاً تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يطاق لأنه الطاقة والقدرة سواء الكافر لم يعط القدرة فيكون تكليفه والحال هذه تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٤٠٢ ، ص ٤٠٦ ؛ لو كانت القدرة مطابقة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق إذ لو أطاقه لوقع فيه ، الشرح ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ؛ وقد خرج بعض أهل السنة عن تعنتهم في جواز تكليف ما لا يطاق وتنبهوا إلى درجة نظر المعتزلة . فعند النسفي مثلاً صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا تكلف العبد ما ليس في وسعه ، النسفي ص ١٠٥ - ١٠٦ ؛ ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكناً في نفسه . لكنه لا يمكن للعبد كخلق الجسم . أما ما ممتنع بناء على أن الله علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه . . . شرح التفزازي ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ حاشية الحياي ص ١٠٧ - ١٠٨ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٦ - ١٠٧ .

العجز بأي حال إذ أنها قادرة على الإطلاق . العجز نقيض القدرة . وهو حالة طارئة على الانسان تمنعه من ممارسة القدرة . الانسان حي قادر مستطيع بنفسه لا بغيره حتى تحدث به آفة وهو العجز . والعجز غير الانسان . الانسان من حيث المبدأ قادر على الفعل ، وقدرته ذاته ، في حين أنه عندما تعرض له آفة يكون الوهن غيره . لا يعني حدوث العجز أن الانسان مستطيع بغيره ، وأن الاستطاعة غيره بل يعني أن الانسان مستطيع بنفسه والعجز غيره . القدرة هي المبدأ ، والعجز هو الاستثناء^(٤٢٢) . ولا يعني العجز أنه ضرورة ما دام حالة عارضة على القدرة كما لا يفيد أي جبر من البدن أو من العالم الخارجي^(٤٢٣) . العجز حالة للانسان القادر الممنوع من اتيان الفعل ، هو حال العاجز^(٤٢٤) . وقد يكون العجز منعاً من الفعل إما لقيود وحسب وذلك لزيادة قوة القيد أو لعارض أو لفقد الآلة^(٤٢٥) . العاجز عن شيء قادر على أشياء أخرى . يتعين العجز في فعل لا في كل الأفعال . وما دام

(٤٢٢) الاستطاعة لها ضد وهو العجز ، الفصل حـ ٣ ص ٢٢ ؛ عند النظام وعلي الأسواري الانسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره . والانسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة . والآفة هي العجز ، وهي غير الانسان ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٤ ؛ وعند النظام أيضاً العجز آفة دخلت على المستطيع ، الفصل حـ ٣ ص ١٩ ؛ ويرفض ابن حزم ذلك ، الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ولكن عند أبي الهذيل ومعمر وهشام الفوطي وأكثر المعتزلة الانسان حي مستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٤ .

(٤٢٣) العجز لا يوجب الضرورة وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار إلا عند ابراهيم النجاري الذي جعل العجز يوجب الضرورة كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، مقالات حـ ٢ ص ٧٠ .

(٤٢٤) القادر له حالتان . حالة يصح منه ايحاد ما قدر عليه ، وحالة لا يصح . والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف الحالات . الأولى يسمى مطلقاً فعلي والثاني ممنوعاً . الممنوع لا يكون إلا بمنع ، والمنع لا يتعدى على القادر لمكانة الفعل ، الشرح ص ٣٩٣ ؛ وعند الأصم وعلي الأسواري العجز هو العاجز وليس له عجز يعجز به . العجز ليس شيئاً غير العاجز مقالات . حـ ١ ص ٢٨٣ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١٩ ؛ وعند أكثر المعتزلة العجز غير العاجز ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٣ ؛ وقد حاول عباد التوفيق فقال العجز غير الانسان وليس غير العاجز لأن عاجز خبر عن انسان وعجز ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٤ .

(٤٢٥) الشرح ص ٣٩٣ .

العجز حالة طارئة في وقت معين لفعل معين لوجود مانع معين فإنه إذا ما تغيرت الحالة والوقت ونوع الفعل ظهرت القدرة من جديد^(٤٢٦). العجز الوحيد الدائم هو العجز الذي يستمر لغياب الوعي والهدف والقصد. ولما كان الانسان رسالته فإن الانسان نفسه يكف عن الوجود والحياة. الموانع البدنية عارضة كالقيد والحياة العضوية^(٤٢٧). ولا يعني توقفها نهاية القدرة واستمرار العجز لأن الانسان يكون مؤثراً بعد حياته بعمله وسنته وأفكاره وآثاره وسيرته وقدرته ومثله وغاياته ونموذجه. العجز الدائم ليس توقف الحياة بل توقف الوعي، فالحياة هي حياة الشعور^(٤٢٨).

إن أفعال الانسان سواء كانت أفعال القلوب أم أفعال الجوارح لا تتوقف بعد الموت. فالذين يقومون بتحرير شعوبهم أو تأسيس نظم يتحرر فيها الناس باقون. أفعال الانسان ممتدة الى ما بعد حياته الظاهرة، وكذلك أفعال القلوب كالعلم. ان من يترك وراءه علماً يظل هذا العلم سارياً، مقروءاً ومؤثراً وموجهاً وأصلاً للإبداع^(٤٢٩). لذلك قد تكون في الانسان قدرة ولا يقال قادر لأن القدرة غير ظاهرة، في حالة من الامكانية لوجود موانع أمامها بدنية أم اجتماعية، داخلية أم

(٤٢٦) عند أكثر المعتزلة العجز عجز عن فعل ولكن عند عباد القوة لا تكون قوة على شيء، مقالات ح ١ ص ٢٨٤.

(٤٢٧) عند أكثر المعتزلة قد يكون الانسان قادراً على أشياء عاجزاً عن أشياء إلا عباد الذي قال العاجز ميت، مقالات ح ١ ص ٢٨٢.

(٤٢٨) من المانع ما يجامع القدرة وما قد ينفيها ولا يجامعها. فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه وذلك أن القيد لو كان ينفي القدرة لجاز أيضاً أن ينفي الصحة والسلامة لأن القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات. فكان القيد غير صحيح الرجل بأن كان مزماً. ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه بل تقييده دل على أنه انما منع ما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع لفعله، الانتصار ص ٨٠ - ٨١.

(٤٢٩) عند ابن الهذيل لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته. وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حياً لم يموت. وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز، الفرق ص ١٢٨ - ١٢٩؛ وعند الجبائي وأبي هاشم أفعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها... يجوز كون العاجز فاعلاً لأفعال القلب، الفرق ص ١٢٩.

خارجية^(٤٣٠) . وتختلف أشكال ظهور القدرة باختلاف درجات الموانع . فالموانع البدنية كالقيد والحبس تمنع من الحركة التامة . والموانع الفكرية كالارهاب والرقابة تمنع من القول . ومع ذلك ، لا تعدم القدرة حيلة للظهور مهما تعددت الموانع . ويظل الانسان قادراً باستمرار على اظهار قدرته على أي نحو . وإن لم تظهر القدرة لكان ذلك تبريراً للعجز أو هروباً من الفعل . الممنوع من الفعل قادر عليه بمجرد غياب الموانع^(٤٣١) . يحدث العجز بمجرد وجود الموانع فإذا وجد المانع في الحال الأول لم يحدث الفعل ، وإذا وجد في الحال الثاني حدث الفعل في الأول ولم يحدث في الثاني^(٤٣٢) . ولا يعدم الفاعل بالرغم من الموانع استعمال طاقاته الكامنة لرفع الموانع ثم الاتيان بالفعل فالقدرة لها الأولوية المطلقة على المانع . هناك قدرة أولى وليس هناك مانع أول . والمقدور لا يتجزأ كماً . فلا يقال مثلاً إن القادر على شيء يقدر على الأقل منه أو على الأكثر منه لأن القدرة والمقدور ليسا كماً فحسب . الفعل مجموعة من العوامل البدنية والنفسية معاً . فالقادر على شيء قد يقدر على أعظم منه لو توفر الباعث القوي . وقد لا يقدر على أقل منه لو ضعف الباعث . ومن الناحية البدنية هناك حدود للطاقة الانسانية ، ولكنها من الناحية النفسية لا حدود لها^(٤٣٣) . القدرة لا تتجزأ والمقدور لا يتجزأ بل تتفاوت القدرة بين الشدة والضعف حسب قوة الباعث وكمال الغاية . ليست القدرة كماً فحسب بل هي أيضاً كيف^(٤٣٤) . وإذا لم يتحقق الفعل كله وتحقق جزء منه يكون أيضاً أقرب الى

(٤٣٠) أنكر المعتزلة أن توجد قدرة بلا قادر . وعند عباد حال المعاينة فيه قدرة ولا يقال انه قادر ، مقالات ح ١ ص ٢٨٢ .

(٤٣١) رداً على سؤال هل الممنوع قادر تشير كل الاجابات الى وجود القدرة مثل إذا منع الانسان يكون قادراً فالمنع لا يضاد القدرة . القدرة فيه ولكن لا نسميه قادراً على منع منه . قادراً إذا كل وأطلق . الممنوع قادر وليس يقدر على شيء ، مقالات ح ١ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٤٣٢) يُلاحظ انتقال التحليل كله من المستوى الانساني الى المستوى الطبيعي .

(٤٣٣) اجابة على سؤال هل القادر على شيء يقدر على الأكثر قد تشير الاجابتان الى المستوى البدني من جانب القادر أ - لا بد من أن يكون فيه عجز ب - لا عجز فيه وإنما عدم القوة فقط ، مقالات ح ١ ص ٢٩٣ .

(٤٣٤) رداً على سؤال : هل يقدر على حمل جزئين بجزء من القوة تغفل الاجابات العوامل النفسية ولا تعطي إلا رداً كمية مثل قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزئين أو أكثر من جزئين . وعند

الفعل الكامل من غياب الفعل كله . مهمة الفعل الكامل احتواء الفعل الجزئي وجعله جزءاً منه . فالدفاع عن القومية مثلاً جزء من الفعل الكامل يمكن احتواءه في الدفاع عن الانسانية . وهذه الموضوعات في الحقيقة كما عرضها القدماء بالرغم من أهميتها في تحليل القدرة والطاقة والفعل والمانع ، وبالتالي الإبقاء على مستوى الفعل الانساني دون وقوع في الاغتراب والتعمية في الآخر تظل صورية عقلية افتراضية أكثر منها عملية واقعية تشير الى موضوع معين . ونظراً لهذا الطابع الصوري الافتراضي يصعب الاجابة على كثير من هذه التساؤلات اجابات صورية خالصة . بل انه ليس لها أية اجابات صورية خالصة دون الاشارة الى مواقف اجتماعية معينة تظهر فيها القدرة أو العجز ودون الاشارة الى تجربة خاصة تظهر فيها البواعث والمقاصد والغايات . وهل تستطيع الاجابة الصورية على موضوع صوري سواء نفيًا أم اثباتاً تغيير واقع أو تقرير مصير البشر ؟

هـ- الاستطاعة . الاستطاعة أظهر في أفعال الجوارح منها في أفعال القلوب^(٤٣٥) . وهو لفظ آخر يعبر عن معنى القدرة ولكن بصورة أخص وفي فعل بعينه . فاذا كانت القدرة مرتبطة بالوجود والحياة فإن الاستطاعة مرتبطة بالفعل والطاقة والزمان . وإذا كانت القدرة تعبيراً عن فاعلية الانسان العامة كتعبير عن وجوده وحياته ورسالته فان الاستطاعة هي التعبير الخاص عن قدرته على فعل محدد في الزمان . فما الاستطاعة ؟

الجبائي لا يقدر على حمل جزء إلا بجزء واحد من القوة . ولو جاز أن يقوى على جزئين بجزء من القوة لجاز أن يقوى على حمل السنوات والأرضين بجزء من القوة . ويقول : ان الانسان يحمل جزئين من الأجزاء بجزئين من القوة وأنه إذا حمل جزئين من الأجزاء بجزئين من القوة فبهي أربعة أجزاء من الحمل ١ مقالات ح ٢ ص ٢٨٣ .

(٤٣٥) يشارك في ذلك معظم المعتزلة والرافضة وبعض أهل السنة . وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . فقال لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل . وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها فيفعل بها في الحال الأولى . وإن من يوجد في الفعل الآخر الحال الثانية قال فحال يفعل غير حال فعل ، الملل ح ١ ص ٧٧ .

ان تعريف الاستطاعة بأنها الصحة والسلامة أي القدرة البدنية اللازمة للقيام بالفعل تعريف مادي خالص . وتكون الصحة أحياناً بديلاً عن القدرة أو على الأقل مساوية لها . ويكون الانسان القادر هو الانسان صحيح البدن^(٤٣٦) . وتشمل الصحة التخلي عن الآفات والأمراض والموانع . والحقيقة أن الاستطاعة أكثر من مجرد سلامة البدن لأن سلامة البدن ما هي إلا محل للاستطاعة البدنية . تشمل الاستطاعة الباعث والقصد والغاية فهي ليست مجرد عرض بل جوهر . وهي أكثر من اعتدال المزاج بل قدرة زائدة على سلامة البنية والمزاج معاً^(٤٣٧) . كما أن

(٤٣٦) يقول البغداديون من المعتزلة : يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا للقدرة . أحداً إن كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح فوجب أن تكون صحة الفعل مستندة الى الفعل ، الشرح ص ٣٩٢ ؛ وعند بشر بن المعتمر وثمالة بن الأشرس وغيلان الدمشقي ، الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتحليها من الآفات ، مقالات حـ ١ ص ٧٤ ؛ الملل حـ ١ ص ٩٦ ، ص ١٠٦ ؛ وعند الكعبي الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة ، الفرق ص ١٨٢ ؛ وعند الخياط القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات ، الانتصار ص ٨٠ ؛ وعند زرارة بن أعين وعبيد بن زرارة ومحمد بن حكيم وعبد الله بن بكير وهشام بن سالم وحيد بن رباح وشيطان الطاق وكلهم من الرافضة الاستطاعة هي الصحة ، مقالات حـ ١ ص ١١١ - ١١٢ ؛ وعند ابن حزم الاستطاعة صحة الجوارح وانتفاء الموانع ، الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ويقول الرازي في اثبات قدرة العبد فعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الانسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز ، وتلك التفرقة عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج ، معالم ص ٧٧ - ٧٨ ؛ وعند النسفي يقع هذا الاسم (القدرة) على سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، النسفي ص ١٠٥ .

(٤٣٧) عند أبي هاشم والجبائي ، الاستطاعة قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح . وأثبتا البنية شرطاً في قيام المعافي التي يُشترط في ثبوتها الحياة ، الملل حـ ١ ص ١١٧ ؛ وعند أبي الهذيل ومعمّر والمردار، الاستطاعة عرض وهي غير الصحة والسلامة ، مقالات حـ ١ ص ٧٤ ؛ الملل حـ ١ ص ٧٧ ؛ ويقول القاضي عبد الجبار ، الصحة إما يراد بها التأليف من جهة الالتئام أو اعتدال المزاج أو زوال الأمراض والأسقام أو شيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل انما يصدر عن الجملة فالمؤثر لا بد أن يكون راجعاً الى الجملة . وهذه الأمور كلها راجعة الى المحل . اعتدال المزاج يرجع الى أمور متضادة . فكيف يؤثر في حكم واحد ؟ وأما زوال الأسقام فانه نفي فكيف يعلق به هذا الحكم وقد يقع في زوال الأسقام الاشتراك . فليس إلا أن يُقال صحة الفعل ووقوعه انما لكونه قادراً وكونه قادراً لا يصحح إلا بالقدرة ، والقدرة تحتاج الى كل وهي الصحة، الشرح ص ٣٩٢ ؛ وقد أثبت الأشعري صفة سماها بالقدرة=

الاستطاعة ليست مجرد الآلة التي يقام بها الفعل ، آلة بدنية كاليد أو الرجل أو آلة خارجية . فالآلة وسيلة لا يصلح القدرة وأثرها دون أن تكون هي ذاتها قدرة بالآلة والقدرة حتى يصح الفعل^(٤٣٨) . أما إذا كانت الاستطاعة هي التخلية ، تخلية الشؤون ، فإنها في هذه الحالة لا تتعدى ارتفاع الموانع ، أما إذا عنت بالتخلية مجرد تخلي أية ارادة خارجية عن التدخل في قدرة الانسان وترك الانسان القيام بالفعل فإنها تكون رجوعاً الى الكسب ولكن على نحو سلبي . فالكسب هو تدخل ارادة خارجية في قدرة الانسان . وفي كلتا الحالتين يفترض التدخل والكسب أن الجبر هو الحال الدائم وأن الاختيار حال عارض ينشأ من الكسب بخلق قدرة على الفعل في لحظة القيام بالفعل أو في التخلي بتخلي الارادة الخارجية المشخصة عن الجبر الدائم والسماح بحرية وقتية للانسان للقيام بالفعل^(٤٣٩) . وقد تكون الاستطاعة مجموعة هذه العوامل كلها كالصحة وتخلية الشؤون والمدة والآلة والباعث^(٤٤٠) . كذلك قد تتحدد الاستطاعة تحديداً شاملاً فتكون كل ما ينال الفعل به . ومع أن هذا التحديد مأمون من الخطأ إلا أنه لا يعطي هذه العوامل ولا يشير الى أي شيء معين^(٤٤١) . وقد تعرّف الاستطاعة تعريفاً معنوياً خالصاً دون الاشارة إلى أي محل مادي . حينئذ تكون الاستطاعة مجرد معنى . والمعنى المجرد لا وجود له . أما اذا

== مغايرة لاعتدال المزاج فنحن ندري تفرقة بين الانسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقعد في أنه يصح الفعل من الأول دون الثاني . وتلك التفرقة ليست إلا في حصول صفة للقادر دون العاجز ، وتلك الصفة هي القدرة ، معالم ص ٧٨ .

(٤٣٨) عند بعض المعتزلة الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة وعند آخرين الانسان إذا كان قادراً بآلات وجد فهو قادر من وجه وغير قادر من وجه ، مقالات ح ٢ ص ١٩٩ ، ح ١ ص ١١١ - ١١٢ ؛ الفعل كما يحتاج الى القدرة يحتاج الى الآلة ، الشرح ٤٠٩ .

(٤٣٩) عند احدى فرق الأباضية الاستطاعة هي التخلية ، مقالات ح ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ .
(٤٤٠) عند هشام بن الحكم الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، وتخلية الشؤون ، والمدة في الوقت ، والآلة التي يكون بها الفعل ، والسبب المهيّج الذي من أجله يكون الفعل . فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً ، مقالات ح ١ ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٤١) هذا هو تعريف هشام بن عمر من الرافضة ، مقالات ح ١ ص ١١٢ ؛ ويرفضه ابن حزم لعموميته ، الفصل ح ٣ ص ٢٣ ؛ ويفضله الشهرستاني قائلاً ان الاستطاعة ما لا يكون إلا به كالآلات والجوارح والوقت والمكان ، الملل ح ٢ ص ١٣٥ .

كان المعنى هو الإشارة الى الأساس النظري للفعل فإنه يكون معنى موجوداً مؤثراً في الفعل (٤٤٢) . وعلى الطرف المقابل للتعريف الصوري الخالص هناك التعريف المادي الصرف الذي يجعل من الاستطاعة مجرد الجسم أو أحد أبعاض الجسم أو نفس المستطيع (٤٤٣) .

وتقتضي حرية الأفعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكناً بعد الاستطاعة وحيث يتأق الفعل بارادة الانسان الموجودة من قبل وبقراره الذي هو صنعه وبياعته الذي يدفعه وبغايته التي يسير نحوها (٤٤٤) . ولا يعني

(٤٤٢) عند البصريين من المعتزلة الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، الفرق ص ١٨٢ ؛ وعند بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الأباضي ليست الاستطاعة هي التخلية بل معنى في كونه كون الفعل وبه يكون الفعل ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ؛ وعند هشام بن الحكم أفعال العباد هي معان وليست بأشياء ولا أجسام لأن الشيء عنده لا يكون جسماً ، الفرق ص ٦٧ .

(٤٤٣) عند هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق أفعال العباد أجسام لأنه لا شيء في العالم إلا أجسام ويجوز أن يفعل العباد والأجسام ، الفرق ص ٦٩ ؛ وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لأنها ليست بداخلة في جملة الجسم وهي غيره ، ويستحيل أن يكون في غيرها لأنه يستحيل أن يبقى الشيء ببقاء غيره ، مقالات حـ ٢ ص ٤٥ ؛ وعند هشام بن سالم الاستطاعة جسم وهي بعض المستطيع ، مقالات حـ ١ ص ١١٢ ؛ وعند سليمان بن جدير الاستطاعة أحد أبعاض الجسم كاللون والطعم ، وهي مجاورة للجسم ، مقالات حـ ٢ ص ٥٧ ؛ وقد تكون بعض المستطيع فالاستطاعة مجاورة له ممزجة الدهنين ، مقالات حـ ١ ص ١٤٠ ؛ وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة بعض المستطيع ، مقالات حـ ١ ص ٣١٢ ؛ الفرق ص ٣١٤ ؛ وعند النظام وعلي الأسواري وأبي بكر بن عبد الرحمن بن كيسان والأصم ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع ، الفصل حـ ٣ ص ١٩ ؛ ويرفض ابن حزم ذلك لأن العرض لا يكون في بعض الجسم ، الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ويعتبر الاستطاعة هي المستطيع قول في غابة الفساد ، الفصل حـ ٣ ص ٢٢ .

(٤٤٤) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، مقالات حـ ١ ص ١٧٥ ؛ وأن الارادة قبل الفعل ، مقالات حـ ٢ ص ٩٣ ؛ وأن الاستطاعة لا توجد إلا قبل الفعل ، معالم ص ٧٩ ؛ وأن القدرة متقدمة لقدرورها ، الشرح ص ٣٩٦ ؛ وأن الانسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل واراادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد ، مقالات حـ ٣ ص ١٩ ؛ وعند أبي هاشم والجبائي تتقدم الاستطاعة على الفعل ، الفرق ص ١٨٦ ؛ الملل حـ ١ ص ١١٧ ؛ وعند النظام الانسان قادر على الشيء قبل كونه وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال —

تقدم الاستطاعة على الفعل أن الفعل متحقق بالضرورة إذ لا يتحقق الفعل إلا بتوافر شروط الفعل كلها . لا يوجب تقدم الاستطاعة على الفعل بالضرورة وإن كانت تمهد له إمكانياته^(٤٤٥) . وبالتالي تكون الاجابة على سؤال هل الفعل واقع بالاستطاعة ؟ كالآتي : إذا وجدت الاستطاعة وتوافر الباعث والداعي ووضح المقصد وكملت الغاية وامتنعت الموانع وقع الفعل . أما إذا توافرت الاستطاعة ، ووجدت الموانع فإن الاستطاعة تظل امكانية خالصة دون تحقق . قد توجد الاستطاعة دون فعل إذا لم تتوافر شروط تحقيق الفعل^(٤٤٦) . كما لا يعني تقدم الاستطاعة على الفعل أن تكون الاستطاعة قادرة على فعل أي شيء ممكن أو غير ممكن ما دامت هناك استطاعة . فالاستطاعة موجودة في حدود الطاقة الانسانية . والفعل ممكن في حدود القدرة الانسانية . موجّهاً بالباعث والقصد والغاية^(٤٤٧) . ولا يعني تقدم الاستطاعة على الفعل تقدماً مطلقاً أي تقدماً سابقاً على وجود الانسان فقبل الانسان لم تكن هناك استطاعة^(٤٤٨) . كما لا تعني الاستطاعة قبل

وجوده ، مقالات ح ١ ص ١٧٤ ؛ ويقول القاضي عبد الجبار الفعل يحتاج الى القدرة لخروجه من العدم الى الوجود ، الشرح ص ٤١٢ ، ويبره على ذلك قائلاً من قدر أن يطلق امرأته إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق أو حال وقوع الطلاق ، فان قدر على فعل ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي نقوله وإن قدر عليه حال وقوع الطلاق فالطلاق واقع لا يحتاج الى قدرة ، الشرح ص ٤١٤ .

(٤٤٥) وهذا قول المعتزلة أن الارادة وإن كانت موجبة فلا تكون إلا قبل المراد ، مقالات ح ٢ ص ٩٣ ؛ وقول القاضي عبد الجبار أن القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له المحيط ص ٣٤٨ .

(٤٤٦) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة غير موجبة للفعل ، مقالات جـ ص ٢٧٥ .
(٤٤٧) يتهم ابن الراوندي على المعتزلة قائلاً : وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود الى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل الأرض والسماء بأسرهم . وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدر أن يقرضوا الشعر وأن يصنفوا الرسائل ويرد الخياط : وكل ما قلت أن الانسان يقدر عليه ، الانتصار ص ٧٩ - ٨٠ .

(٤٤٨) ذهب المعتزلة الى أن الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث هو بمثابة الباقي المستمر ، وانما تتعلق القدرة بالمقدور في حال عدمه . يجب تقديم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه ، الارشاد ص ٢١٩ ؛ وعند زرارة بن أعين ، وعبيد بن زرارة ، ومحمد بن حكيم ، وعبد الله بن -

الفعل أنها عرض لأنها لا توجد في حالة امكانية لم تستعمل بعد بل تعني أنها وجود كامن وأن الانسان هو الذي يحول هذا الكمون الى واقع^(٤٤٩) . والأمر أيضاً كالاستطاعة واقع قبل الفعل . وكيف يأتي أمر في التو واللحظة ويكون مضمون الوقوع ؟ ومتى يتم التأمل والتدبر فيه حتى يمكن التخطيط له ؟ ومتى يتحول الأمر الى أساس نظري للفعل ؟ ومتى يُحلل ميدان الفعل طبقاً للأمر المتوقع ؟ قد يحدث ذلك في صدد الأمر لأول مرة حيث يتحقق الى فعل مباشرة . ولكن بعد وجود الزمن قد يوجد في الزمن قبل وجود الفعل الفعل التالي وهو ما تحقق في حال الأمر . وقد يتأخر الفعل لنقص في الفهم أو لضعف في الباعث ومع ذلك يكون الأمر قائماً^(٤٥٠) .

والتقدم والمقارنة للاستطاعة والفعل لا يتحول على مستوى الفعل الطبيعي أو الفعل الآلي بل في الفعل الحيوي أي في الفعل الاجتماعي^(٤٥١) . ولهذا توجد

= بكر ، وهشام بن سالم ، وحيد بن رباح ، وشيطان الطاق ، الاستطاعة قبل الفعل ، مقالات ح ١ ص ١١١ - ١١٢ ؛ وعند هشام بن خردل وزرقان الرافضي الاستطاعة أيضاً قبل الفعل ، مقالات ح ١ ص ١١٢ ؛ وكذلك عند الميمونية ، الملل ح ٢ ص ٤٦ ؛ وعند عبد الواحد بن يزيد ، مقالات ح ١ ص ٣١٨ .
(٤٤٩) عند المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناشي وجماعة من الخوارج والشيعة الاستطاعة التي يكون بها الفعل قبل الفعل موجودة في الانسان ، الشرح ص ٤١٤ ؛ وعند الحارثية الأباضية الاستطاعة قبل الفعل وأنها عرض من الأعراض قبل الفعل يحصل بها الفعل ، الملل ح ٢ ص ٥٥ ، ص ٥٣ ؛ مقالات ح ١ ص ١٧١ ؛ الفرق ص ١٠٥ .

(٤٥٠) أجمع أكثر المعتزلة على أن الأمر بالفعل قبله وأنه لا معنى للأمر به في حاله لأنه موجود مقالات ح ١ ص ٢٨٤ ؛ وعند إحدى فرق الزيدية الاستطاعة قبل الفعل والأمر قبل الفعل ، ولا يوصف انسان بأنه مستطيع للشيء قادر عليه في حال كونه ، مقالات ح ١ ص ١٤٠ .
(٤٥١) المقدورات على ضربين : مبتدأ كالأرادة ومتولد كالصوت . فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ثم في الثاني يصبح منه فعله . والمتولد على ضربين أحدهما يتراخى عن سببه كالاصابة مع الرمي والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف . وما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كالمبتدأ والمتراخي عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت ، الشرح ص ٣٩٠ - ٣٩١ ؛ الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة فلم لا يجوز أن يكون في القدرة ما يتقدم وما يقارن حتى تكون قدرة الانسان مقارنة لقدورها وقدرة الله متقدمة لها .

علتان : علة قبل الفعل وعلة مصاحبة للفعل . الأولى هي الاستطاعة السابقة على الفعل والتي لأجلها صدر الأمر والثانية الاستطاعة في حال الفعل التي بها يحقق الانسان الفعل والتي بها يحول الامكانية الأولى الى واقع متحقق . العلة الأولى اختيارية خالصة ، فالامكانية موجودة لمن يحققها ، والثانية اختيارية ناشئة عن شدة الباعث ووضوح الفكر^(٤٥٢) . الأولى قبل الفعل وهي الاستطاعة المبدئية ، والثانية في حال الفعل وهي الاستطاعة المتجددة التي هي على حافة الامكان والوقوع^(٤٥٣) . والحقيقة أن الاستطاعة واحدة قبل الأفعال ومعها وهي الاستطاعة الناشئة من حمل الانسان لرسالته ومسؤوليته عنها . وهي موجودة دائماً كامكانية حتى ولو لم يوجب الفعل . ولا تغني مطلقاً حتى ولو لم يتحقق أي فعل بل تظل حتى بعد تحقق فعل واحد كي تتحقق بها أفعال أخرى . ليس الانسان مجموعة متفرقة من الاستطاعات يتمكن بها من اتيان مجموعة أخرى متفرقة من الأفعال . الانسان رسالة يعبر عنها

== المعاني التي يحتاج إليها الفعل في الوقوع إليها من القدرة والعلم والارادة منها ما يجب تقديمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنها ما يجب فيه كلا الأمرين ، الشرح ص ٤٠٩ - ٤١٥ .

(٤٥٢) العلة علتان : علة مع المعلول وعلة قبل المعلول . علة الاضطراب مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول . . . الأمر علة الاختيار وهو قبله ، والعلة علة الفعل وهي قبله . . العلة قبل المعلول حيث كانت . . العلة علتان : علة موجبة وهي قبل الموجب وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناه ولم يميز ترك لها أراده بعد وجودها وعلة قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه ، مقالات ج-٢ ص ٦٩ - ٧٠ ؛ وعند الجبائي العلة علتان : علة قبل المعلول وهي متقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم أكثر من وقت واحد فليس بعلة ولا يجوز أن يكون له علة ، وعلة أخرى تكون مع معلولها ، مقالات ح-٢ ص ٧٠ ؛ وعند النظام العلل منها ما تقدم المعلول كالارادة الموجبة وعلة يكون معلولها معها ، وعلة تكون بعد وهي الغرض ، مقالات ح-٢ ص ٧٠ - ٧١ ؛ وعند بشر بن المعتمر والسكافي علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه ، مقالات ح-٢ ص ٦٩ .

(٤٥٣) عند بشر بن المعتمر والبغدادى وضرار بن عمرو الكوفي وعبد الله بن غطفان ومعمار بن عمر والطار البصري وغيرهم من المعتزلة الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، الفصل ح-٣ ص ١٨ ؛ وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، مقالات ح-١ ص ٢١٣ ؛ وعند سليمان بن جرير ، الاستطاعة قبل الفعل وهي مع الفعل مشغولة بالفعل في حال الفعل ، مقالات ح-١ ص ١٤٠ .

بأنفعال متصلة تكون حياته^(٤٥٤) . ويكون كمال الغاية تعبيراً عن رسالة الانسان وازدهار الطبيعة وتحقيقاً لوجوده إذا وضح الموقف وتوتر الشعور وإذا ما ابتعد الواقع الى أقصى حد عن الموقف الطبيعي ، وهو الموقف المثالي ، وإذا ما اشتدت الرسالة في الانسان الى أقصى حد حتى الحلقوم . ليس الفعل لحظة واحدة بل هو وجود في الزمان . ولا يتم في مرحلة واحدة في آن واحد بل يتم في الروية ، ويبداً بوجود الباعث ووضوح الفكر وكمال الغاية وغياب الموانع واختيار لحظة التاريخ طبقاً لمسار التاريخ ودرجة تحمل الواقع . ليس الفعل اذن واقعة واحدة تتم في آن واحد بل هو وجود مستمر في الزمان^(٤٥٥) . والأمر باق الى حال الفعل ، ولا يوجب التكرار بل يظل نداء إلى الفعل وتوجيهاً له . وان لم يوجد العمل يبقى النظر فعلاً لم يتحقق وامكانية لم تتحول بعد الى واقع^(٤٥٦) . ولا يوجد أمر إلا إذا كان متحققاً ، ولا يكون الأمر متحققاً إلا إذا آن الزمن واستعد الواقع لتقبله . ولو أتى الأمر قبل أن يمين الزمن لما تحقق ولكان تكليفاً لما لا يطاق . ولو أتى الأمر بعد أوان الزمن لكان تخلياً عن الواقع وتركه بين المد والجزر إلا من طبيعة خالصة توجهه قد توجد في كمالها

(٤٥٤) رداً على سؤال : هل هناك استطاعة لكل فعل أم استطاعات لفعل واحد أم استطاعات مختلفة لأفعال مختلفة ؟ قيل : الاستطاعة قبل الفعل تنفي وتحدث لكل فعل قبله ، تحدث في الانسان قبل كل فعل استطاعات لفعل آخر ولتركه أو عجز ينفيها ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٠ - ٢٨١ .
(٢٥٥) عند البعض يقدر الانسان على الحركة في حال حدوث القدرة ، والحركة تقع في الحال الثانية . وعند البعض الآخر يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة وهي لا تقع إلا في الحال الثالثة لأنه لا بد من توسط الارادة . وعند فريق ثالث يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم تقع إلا في الحال الرابعة لأنه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الارادة وحال التمثيل ثم توجد الحركة ، مقالات حـ ١ ص ٢٨١ .

(٢٥٦) اجابة على سؤال : هل يبقى الأمر الى حال الفعل ؟ أثبتته البعض يبقى الى أجل الفعل وأنه يكون في حال بالفعل ولا يكون أمراً به . ونفاه البعض الآخر ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٥ ؛ وأمر الله تنقسم الى ما يكون أمراً على الاطلاق وإلى ما يكون أمراً بشرط . فالأول يلزم الفعل في الحال والثاني يلزمه إذا حصل الشرط . . . الخطاب في متناولهم والتكليف يجمعهم والموجددين في الحال جميعاً ليس يجب التكرار ، الشرح ص ٤١٠ - ٤١١ .

وقد لا توجد ، ما دامت خالية من الفعل الانساني^(٤٥٧) . إذا تم الفعل في زمانه وبغاية متحدة مع كمال الطبيعة ومسار التاريخ لا تنشأ الحركة الارتدادية ولا الحركة القافزة على المراحل . الفعل استطاعة وزمان وتاريخ .

و- التمرينات العقلية . والحقيقة أن معظم المشاكل حول القدرة الالهية والقدرة الانسانية هي في حقيقة الأمر تمرينات عقلية ، القصد منها المزايدة في الايمان واثبات أولوية القدرة الالهية على القدرة الانسانية مما أوجب الدفاع عن القدرة الانسانية دون ما نفاق أو مزايدة . وكلها مشاكل موضوعة وضعاً خاطئاً ولا حل لها إلا بعد تصحيح وضع السؤال أو وضع السؤال الصحيح . حلها في المنهج لا في الموضوع . والسؤال الصحيح يأتي من الموقف الصحيح للمتكلم ، هل هو اله أم انسان ؟ هل وظيفته الدفاع عن حق الله أم الدفاع عن حق الانسان ؟^(٤٥٨) وتظهر هذه التمرينات في عدة أسئلة مثل :

(٤٥٧) هذا هو سؤال : هل يجوز أن يُؤمر بالصلاة قبل كونها ؟ وهذه هي أيضاً دلالة موضوع الناسخ والمنسوخ .

(٤٥٨) وقد لاحظ ابن حزم ذلك بقوله : وقد اضطرب الناس في السؤال عن أشياء ذكروها وسألوا هل يقدر الله عليها أم لا ؟ واضطربوا أيضاً في الجواب عن ذلك . . . ان السؤال إذا حقق بلفظ يفهم السائل منه مراد نفسه ويفهم المسؤول مراد السائل عنه فهو سؤال صحيح والجواب عنه لازم . ومن أجاب عنه بأن هذا سؤال فاسد وأنه محال فائماً هو جاهل بالجواب منقطع متسلل عنه . وأما السؤال الذي يفسد بعضه بعضاً وينقض آخره أوله فهو سؤال فاسد لم يحقق بعد ، وما لم يحقق السؤال عنه فلم يسأل عنه ، وما لم يسأل عنه فلا يلزم عنه جواب على مثله . فهاتان قضيتان جامعتان وكافيتان في هذا المعنى لا يشذ عنها شيء منه إلا أنه لا بد من جواب ببيان حوالته لا على تحقيقه ولا على تشككه ولا على توهمه ، الفصل حـ ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ ؛ ان كل المسائل من القدرة على أحداث فعل مبتدأ أو على إعدام فعل مبتدأ فالمسؤول عنه مقدور عليه ولا تحاشي شيئاً . والسؤال صحيح والجواب عنه بنعم لازم وإن كان المسؤول عنه ما لا ابتداء له فالسؤال عن تغييره أو إحداثه أو إعدامه سؤال فاسد لا يمكن السائل عنه فهم معنى سؤاله ولا تحقيق سؤاله . وما كان هكذا لا يلزم الجواب منه على تحقيقه ولا على تشككه لأن الجواب عن التشكيك لا يكون إلا عن سؤال وليس ها هنا سؤالاً أصلاً ، الفصل حـ ٢ ص ١٥٩ ؛ وما كان هكذا فليس سؤالاً ولا سأل سائله عن معنى أصلاً . وإذا لم يسأل فلا يقتضي جواباً على تحقيقه أو توهمه لكن يقتضي جواباً بنعم أو لا لئلا ينسب بذلك الى وصفه بعدم القدرة الذي هو العجز بوجه أصلاً ، الفصل حـ ٢ ص ١٥٩ - ١٦٠ .

١ - هل يقدر الله على فعل المحال ؟ وطبعاً تكون الاجابة بنعم في المحالات الثلاثة ، المحال بالاضافة والمحال في الوجود والمحال في بنية العقل أي المحال المطلق في ذات الله (٤٥٩) . ولماذا تتوقف المزايدة ؟ الا يقدر الله أن يغير ذاته ؟ وكيف يكون المحال في العقل وفي الطبيعة ممكناً ؟ ألا يكون ذلك هدماً لبنية العقل وقضاء على قوانين الطبيعة ؟ كيف يثق الانسان حينئذ بقدراته الفكرية وبعالمه الذي يعيش فيه لو أمكن تغيير قوانين العقل وانقلاب قوانين الطبيعة ؟ هل اثبات القدرة الالهية يكون بالضرورة على حساب استقلال العقل وثبات قوانين الطبيعة ؟ وهل يرضى الله أن يكون اثبات قدرته على حساب الانسان والعالم ؟ أليس ذلك مزايدة في الايمان أو تملقاً للسلطة أو كلاهما معاً ؟ ولماذا يكون عقل الانسان وعلمه وعالمه ومجتمعه هو الضحية ؟ وفي سبيل من : الله أم السلطان ؟ وهو السؤال التالي نفسه : هل يقدر الله على أن يجعل شيئاً موجوداً معدوماً في وقت واحد أو جسماً في مكانين أو جسمين في مكان واحد ؟ ولما كانت الاجابة بنعم بطبيعة الحال كانت صورة الله أشبه بصورة الحاوي أو الساحر الذي يوهم الناس بأشياء في اليقظة أو في النوم ؟ وكذلك السؤال حول قدرة الله على أن يمسخ الكافر قرداً وكلباً ؟ مجرد سؤال لاعطاء المزايد الفرصة للتعظيم والتأليه والاجابة المسبقة بنعم !

٢ - هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ وفي هذا السؤال تنتقل التمرينات العقلية من الطبيعة الى الانسان ، ومن الرغبة في القضاء على الأجسام وقوانين الطبيعة لاثبات القدرة المشخصة المعظمة الى الرغبة في القضاء على الحرية

(٤٥٩) المحال أربعة أقسام : أ - محال بالاضافة مثل نبات اللحية لابن ثلاث سنين واحباله امرأة (مريم) . . . ب - محال في الوجود كانقلاب الجهاد حيواناً (المعجزات) ح - محال فيما بيننا في بنية العقل (كون المرء قائماً قاعداً) (سير المسيح على الماء) د - محال مطلق مثل التغير في ذات الباربي . وتذكر أيضاً حجج نقلية مثل « لو أراد الله أن يتخذ ولداً لاصطفى مما يخلق ما يشاء » ، « لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين » ؛ والحقيقة أن التعبير بلو تعبير بالاستحالة أي مجرد افتراض نظري . والاجابة بنعم تعبير عن الحق النظري ولكنه لا يحدث عملاً . لذلك قال علي الاسواري ان الله لا يقدر على غير ما علم أنه يفعله جملة ، الفصل ح ٢ ص ١٦٠ - ١٦١ ؛ انظر أيضاً الفصل السادس عن الصفات ، القدرة .

الانسانية لاثبات القدرة المطلقة الحرة التي لا تقف أمامها قدرة حرة أخرى . وقد يكون إثبات القدرة رغبة في عدم الوقوع في التشبيه . فبالرغم من أن الفعلين من جنس واحد إلا أنها غير متشابهين^(٤٦٠) . ويتجاوز السؤال فيتعدى كونه مجرد إعطاء فرصة للشعور لأنه من الطبيعي أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده . وإثبات ذلك في الحقيقة لا يدل على عظمة زائدة بل يكون مجرد تحصيل حاصل لأن الله يقدر بطبيعة الحال على ما يقدر عليه الانسان حتى لو كانت الاجابة المرجوة اثباتاً للتعظيم فلا يجوز عليه أن يقدر على ما يقدر عليه الانسان بل على أعظم منه فإن القدرة على جنس الفعل لا تزيد كثيراً على القدرة على الفعل نفسه إلا درجة لا نوعاً ان لم تكن أقل . فما أسهل الفعل عن طريق المبدأ العام الذي تندرج تحته الأفعال الخاصة . وما أصعب الفعل الخاص الفريد الذي لا يندرج تحت جنس معين . ويصبح للسؤال مدلول حقيقي إذا واجهت القدرة الفعل الانساني الحر وبالتالي يكون السؤال : هل تستطيع القدرة المعظمة أن تسيطر على الفعل الحر وتقضي عليه ؟ والرد بالاثبات يعني أن القدرة المعظمة لها الأولوية والسيطرة على كل شيء حتى على الفعل الحر^(٤٦١) . والرد بالنفي يكون إما لأن ذلك يثبت عظمة زائدة من أسهل أن يقدر الله على ما أقدر عليه عباده ، وإما اثباتاً للفعل الحر واستقلاله كاستقلال الطبيعة^(٤٦٢) . ولايثبات الحرية يكون السؤال نفسه موضوعاً وضعاً خاطئاً فإن الله لا يُقدر أحداً من العباد على فعل شيء بل يفعل الانسان من ذاته طبقاً لقدرة^(٣٦٣) . ومن الطبيعي أن تكون الاجابة اثباتاً حتى عند المدافعين عن حرية

(٤٦٠) هذا هو رأي الجبائي وابن الهذيل وكثير من المعتزلة ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ ، حـ ٢ ص ٢٠٥ - ٢١١ .

(٤٦١) هذا هو رأي أبي الهذيل في أن الباري يضطر عباده في الآخرة الى صدق يكونون به صادقين .
 (٤٦٢) الأول رأي البغداديين من المعتزلة . لذلك يجيبون بالنفي لأن الله أعظم ، والثاني رأي محمد بن عيسى حتى لا يقضى على الطاعة ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ ، حـ ٢ ص ٢٠٥ - ٢١١ .
 (٤٦٣) ذهب البصريون أنه لا يقدر على مقدرات غيره وإن كان هو الذي أقدرهم عليها . وهم في هذا كمن يزعم أن الله يخلق عموم العباد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم ، الأصول ص ٩٤ .

الأفعال وقدرات العباد . فالزيادة بديهية وتخلق الحس الديني لا يتنازل عنه العلماء أو العامة . بل إن الأعظم هو إثبات أن الله أقدر على فعل أجناس أخرى لا يقوى على فعل أفرادها قدرات العباد ، أجناس غير مرئية يجهلها العباد أو مرئية يعلن العباد عن عجزهم أمامها مثل الطيران في الهواء أو اختراق حجب الفضاء أو السير على الماء (٤٦٤) .

٣ - هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ ثم يتعين السؤال أكثر ويتوجه ليس الى جنس الفعل بل الى ذات الفعل . فإذا كان المقصود به اعطاء فرصة للشعور للتعبير عن عواطف التعظيم والاحلال فإن السؤال لا يعطي هذه الفرصة لأنه ما أسهل على القدرة المعظمة أن تقدر على ما يقدر عليه الانسان . وإذا كان المقصود هو اثبات قدرة مطلقة تحتوي على أية قدرة أخرى خارجها أي القدرة الانسانية فإن ذلك يكون تحصيل حاصل لأنه ما أسهل من اثبات قدرة مسيطرة على قدرة الانسان كقوى الطبيعة مثلاً ، ولكن ما أقساها على الانسان ذاته بالرغم من استطاعة الانسان السيطرة عليها (٤٦٥) . وقد يعطي الرد بالنفي هذه الفرصة لأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان لأنه يقدر على أعظم منه . يفعل الانسان الممكن ولكن الله يفعل المستحيل . وفي هذه الحالة يكون المقصود هو تجاوز الممكن الى المستحيل . وقد يكون المقصود اثبات الحرية الانسانية التي تعادل على المستوى الطبيعي استقلال الطبيعة عن تدخل أية قوة مشخصة من

(٤٦٤) عند الجبائي الله قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد ، وأنه قادر على أن يضطرهم الى ما هو من جنس ما أقدر عليه وإلى المعرفة مقالات حـ ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، ص ٢٥١ ؛ ويقول : ان الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ ؛ وعند البغداديين المعتزلة لا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه وأنه ليس له قدرة أن يخلق معرفة بنفسه يضطره اليها ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٤٦٥) هذا هو رأي أهل الحق والاثبات وهم أهل السنة ، فما من مقدور إلا والله عليه قادر ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

خارجها^(٤٦٦) . وقد يكون الرد بالايجاب دون تعد على الحرية الانسانية ، فثبت القدرة الأولى مطلقة ويكون الفعل منها بالضرورة وتثبت القدرة الثانية محددة ويكون الفعل منها كسباً^(٤٦٧) . إذ تحاول نظرية الكسب الجمع بين اثبات القدرة المعظمة والفعل الانساني المستقل ، ويكون الانسان حينذاك قادراً على الكسب ، عاجزاً عن الخلق^(٣٦٨) . وقد يتعدى السؤال الى تعلق قدرة الله بأفعال العباد جميعاً من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين واثبات قدرة الله المطلقة ، فلا خالق ولا مخترع سواء خاصة وأن قدرات العباد لا تعلم الخلق ولا تجدد في حركاته وسكناته حتى تكون قادرة عليه . والحقيقة أن كل ما يحدث في الطبيعة ، امتصاص الشدي من فعل الحي ونسج بيوت العنكبوت بأشكال هندسية لا يقدر عليها المهندسون ، انما يتم طبقاً لقوانين الطبيعة^(٤٦٩) . ولا حل لذلك إلا الكسب أي اثبات مقدور لقادرين ، تجنباً للجبر الذي ينفي مقدورات العباد وتجنباً لحرية الأفعال التي تنفي القدرة الالهية . ولماذا يُعطى الانسان أقل من حقه بافتراض أن غيره قادر على ما هو قادر عليه بل وأعظم منه يتدخل في شؤونه ويسير له حياته ؟ وكيف تصبح قدرة الله قادرة على أفعال العباد وأفعال العباد بها من الشرور والآثام ما لا يعد ولا يحصى ؟ هل الله قادر على فعل الزنا وشرب الخمر وقتل الأبرياء وظلم العباد ؟^(٤٧٠) ان اثبات قدرة انسانية هو اثبات لواقعة انسانية وتجاوز

(٤٦٦) هذا هو رأي ابراهيم النظام وأبي الهذيل وسائر المعتزلة . فمحال أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين ، مقالات ح ١ ص ٢٥١ .

(٤٦٧) هذا هو رأي الشحام . فهو يرد بالايجاب ولكن ان فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الانسان كانت كسباً .

(٤٦٨) هذا هو موقف الأشعري وأهل السنة بوجه عام . فكل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر على أن يضطرهم اليه . وعند أهل الحق والاثبات الرد بالايجاب مع إنكار أن يكون موصوفاً بقدرة يضطر بها عباده الى ان يكونوا به مؤمنين . . . وعند بعض المعتزلة ان له القدرة على أن يلجى عباده الى فعل ما أراده منهم . وعند معمر أن القادر على الحركة قادر على أن يتحرك .

(٤٦٩) أنكرت المعتزلة تعلق قدرة الله بأفعال العباد ومن الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين ، فجميع ما يصدر عنها لا يقدر عليها بنفي ولا ايجاد ، الاقتصاد ص ٤٧ - ٤٩ .

(٤٧٠) أنكر فريق من المعتزلة أن الله خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه أو علمه ، التنبيه ص ١٧٦ ؛ اجابة =

لانفعالات عواطف التأليه . وقد يكون ذلك على نحو آخر اثباتاً لتتزيه أعظم يُقدّر الحرية الانسانية ويرد اليها اعتبارها . ليس المقصود من أمثال هذه الأسئلة المصالحة بين القدرتين كما هو الحال في نظرية الكسب بل المقصود تدمير الانسان الواقعي واثبات الانسان « السورمان » أي الله (٤٧١) .

٤ - هل يقدر الله أن يقدر أحداً على فعل الأجسام ، الحياة أو الموت ؟ ثم يتخصص السؤال أكثر فأكثر ويتوجه نحو الطبيعة من جديد . وهنا لا تظهر القدرة المعظمة في فعل جنس الفعل أو ذات الفعل بل داخل الفعل فتوجهه وتقويه وتجعله قادراً على الخلق كالقدرة والعظمة . فاذا كان المقصود هو اتاحة الفرصة للشعور للتعبير عن عواطف التأليه فما أسهل ذلك ! أما إذا كان المقصود اثبات قدرة فاعلة ضد طبائع الأشياء ، فالانسان لا يميت ولا يحيي ، فإنها تكون فرصة عظيمة تسمح باثبات هذه القدرة . الانسان بمفرده يسير طبقاً لطبائع الأشياء ولكنه يتدخل القدرة المعظمة يسيطر عليها ويقلبها رأساً على عقب ، يحيي الميت ويميت الحي (٤٧٢) . وفي هذه اللحظة يكون اثبات مثل هذه القدرة نفياً للحرية الانسانية ولاستقلال الطبيعة ، ويكون نفيها إما اثباتاً للتتزيه ، فان تدخل القدرة المعظمة في الفعل

على سؤال هل يوصف الله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده فرقاناً أ - النظام وأبو الهذيل وأكثر المعتزلة أن الباري لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه ب - وعند فريق آخر والشحام يقدر الله على ما أقدر عليه عباده ، وان حركة واحدة تكون مقدورة لله وللانسان . ان فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الانسان كانت كسباً . وعند ابن الهذيل لا تشبه أفعال الانسان فعل الباري على وجه من الوجوه ولا تشبهه في الأعراض ، مقالات ح ١ ص ٢٠٥ - ٢٥١ ، ح ٢ ص ٢٥٥ - ٢٠٧ .

(٤٧١) عند أهل الحق والاثبات لا مقدور إلا والله عليه قادر كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم ، وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فرقان ، مقالات ح ٢ ص ٢٠٥ .

(٤٧٢) كل من يثبت هذه القدرة المعظمة اما من المشبهة الذين يجعلون الله قد أقدر العباد على فعل الاجسام لأنه لا يفعل إلا ما كان جسماً أو المؤهبة الذين يجعلون الله قد أقدر علياً على فعل الأجسام وفروض اليه الأمور والتدبيرات أو المعظمة للأنبياء كالنصارى الذين يجعلون الله قد أقدر النبي على فعل الأجسام أو كالصوفية الذين يجعلون النبيين يقومون بفعل المعجزات ، مقالات ح ٢ ص ٢١٥ - ٢١٨ .

الانساني لا يثبت تنزيهاً أعظم ، وإما إثباتاً للحرية واستقلال قوانين الطبيعة^(٤٧٣) .
أما نفياً لأن الله أعجز الانسان فهو رجوع الى إثباتها ما دام الله قد أعجز
الانسان^(٤٧٤) وقد يجمع بين الاثبات والنفي لا في الفعل الانساني بل في التمييز بين
الموضوعات^(٤٧٥) . وكما تسلب الصفات المطلقة الانسان حرته وتحيله الى أقل من
انسان فكذلك قد تدفعه وتعليه وتجعله أكثر من انسان . وفي كلتا الحالتين الجبر
واقع لأن الانسان لا فعل له ولا خيرة له من أمره . لم يكن الانسان هو نفسه بل
كان مرة أقل من انسان ومرة أخرى أكثر من انسان .

وبالرغم من كل محاولات الفكر العلمي الذي يقوم على طبائع الأشياء ،
والفكر الانساني الذي يقوم على اثبات الحرية الانسانية وفعل الأصلح فان القدرة
المعظمة تفرض نفسها من خلال عواطف التأليه وتمثل شبح السلطة الرهيب . فكما
أن العلم المطلق لا يغيب عنه شيء فكذلك القدرة المطلقة لا يند عنها شيء . وإذا
كان شبح العلم المطلق يظهر في الحياة الانسانية في صورة المخبرات العامة فإن
القدرة المطلقة تظهر في صورة الدكتاتور الذي يفعل كل شيء والذي يمتد سلطانه
على كل صغيرة وكبيرة^(٤٧٦) . ويكون الموقف الشعوري الذي يرفض الدخول في

(٤٧٣) ينفي مثل هذه القدرة معمر والنظام والأصم وعامة أهل الاسلام ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ .

(٤٧٤) يقوم البعض بنفي القدرة المعظمة لأن الله أعجز الانسان .

(٤٧٥) يجيب البعض بالاثبات . ولكن فيما يتعلق بالطعوم والألوان فقط لا فيما يتعلق بالحياة والموت .

ويجيب الصالحي بالاثبات فيما يتعلق بالاعراض كالحياة والموت لا فيما يتعلق بالجواهر . ويجيب
النظام بالاثبات ولكن فيما يتعلق بالحركات وحدها . ويجيب آخرون بالاثبات ولكن في غير حيز
الانسان . وعند الغالية الروافض الله قادر أن يقدر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم
والأرايسح وسائر الأفعال ، مقالات حـ ٢ ص ٥٩ ، وأن الله وكل الأمور ونفوسها الى محمد
وأقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئاً . ويقال ذلك في علي والأئمة ،
تظهر عليهم الاعلام والمعجزات ، مقالات حـ ١ ص ٨٦ .

(٤٧٦) انظر مثلاً ما يثيره هذا النص « ليس له منازع ولا نديد ، فعال لما يريد . . . لم يزل بصفاته
قديراً . . . ولم يلحقه في خلقه شيء مما يخلق كلا ولا تصب ، ولا مسه لغوب ولا نصب . خلق
الأشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذلها بعزته ، فذل لعظمته المتجبرون ،
واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ في علمه المترون ، وذلت له الرقاب ،
وحارت في ملكوته فطن ذوي الأبواب ، وقامت بطلحته السموات السبع ، واستقرت الأرض =

أمثال هذه التمرينات العقلية للتعبير عن عواطف التأليه هو الموقف الذي يرفض النفي والاثبات والحلول الوسط ، ويتوقف عن الحكم ، ويلغي المشكلة التي يقدمها العقل طوعاً للشعور^(٤٧٧) . وبالرغم من أن التوقف عن الحكم لا يعطي الأسباب خوفاً من الدخول في المتاهات العقلية التي يرفضها فإنه أسلم المواقف الشعورية وأكثرها أمانة . يكفي بعدها تحليل المتاهات العقلية وبيان دورها كتمرينات يقدمها العقل للشعور دون أن يشير الى أي موضوع خارجي .

هذا الموقف في الحقيقة يكشف عن البناء النفسي للقاتل أكثر مما يحتوي على إجابة موضوعية أو إقرار حقيقة . وتتلخص هذا البناء النفسي في الاحساس بالضعف ثم في الرغبة في التستر عليه أو تقويته باللجوء إلى قوة أعظم . وهنا يفترض الانسان قوة أعظم من قوته وحقاً أكثر من حقه وكأنه لما لم يستطع أن يكون انساناً أصبح أكثر من انسان ! ويحدث ذلك تعبيراً عن عجز الانسان بالضد عن طريق التعويض واعطائه قوة أعظم منه . واثبات ذلك في الحقيقة وقوع في التشبيه ، تشبيه الله بالسلطان القاهر وتدمير الحرية الانسانية . كما أنه أعلاء للانسان الى درجة الله وجعل قدرته مساوية لقدرة الله ومشاركته في الخلق معه ، وهو غير المقصود منه مما يدل على أن عواطف التأليه والتعظيم والاجلال عواطف عمياء هوجاء ، مناقضة لنفسها ، تعمل ضد مقاصدها . وبالرغم من ذلك تظل قدرة الانسان محدودة ، فالله أقدر منه . وإن ما يبدعه الانسان يلحقه الكون والفساد في حين أن ما يبدعه الله لا يلحقه الكون والفساد حتى يظل الله متقدماً على الانسان ولو بدرجة واحدة . كما أنه ابطال للخلق ، ودلالة الخلق على الخالق ووحدانيته واثبات للشركة فيه بين الله والانسان . فالاثبات يؤدي الى غير المقصود منه . ويدل

الها ، وثبتت الجبال الرواسي ، وجرت الرياح اللواقع ، وسار في السماء والسحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله قاهر يخضع له المتعززون ، ويخضع له المترفعون ، ويدين طوعاً وكراً له العالمون » ، الابانة ص ٤ ؛ ملك قادر ، الانصاف ص ٢٩ ؛ في قدرة الله ومقدوراته أجمع أصحابنا على أن الله قدرة واحدة يقدر بها جميع المقدورات ، الأصول ص ٩٣ .

(٤٧٧) يرفض البعض الاثبات والنفي معاً ويتوقف في الحكم .

على نقص في النظرة العلمية وتحليل الأشياء بالرجوع الى علل خارجية وليس من باطنها وكأن الظواهر الطبيعية في يد ارادة قاهرة تسييرها كيفما تشاء ، تقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً . وأن تفسير النشأة الطبيعية للكون لا يحدد من سلوك الانسان ، فخلق الكون شيء وخلق الفعل شيء آخر . وكيف يسلب من الانسان فعله وهو حي ويُعطى له وهو ميت ؟ قد يبلغ التعظيم مداه على حساب الانسان عندما يكون المعبود قادراً على خلق انسان ميت قادر ! وهذا في الحقيقة تعبير عن عواطف التأليه والغاء للموقف الانساني من أجل التأليه لدرجة افتراض المستحيل عمله ثم من أجل اثبات المؤله وحده قادراً على فعل المستحيل مثل فعل الأجسام أو خلق الحياة أو الموت . ان الانسان لا يفعل إلا في موقف انساني ولا تظهر قدراته إلا في مستواها . وإن عدم القدرة على السير في الهواء أو التنفس في الماء ليس نقصاً في القدرة ولكنه اخراج للقدرة عن مستواها . السؤال إذن من أوله سؤال خاطيء بالنسبة إلى الواقع وإلى حدود القدرة الانسانية التي لا تثبت أي عجز أو نقص في مقابل قدرة أعظم وأشمل (٤٧٨) . وقد تكون هناك محاولة للتوفيق بين القدرتين ، القدرة الالهية والقدرة الانسانية أو القدرة الالهية وقوانين الطبيعة فتشهي الحياة والموت

(٤٧٨) يمثل النصراري الرأي القائل بأن الله أقدر النبي على فعل الأجسام واختراع الأنام . فالله حص عيسى بلطفية يُخترع بها الأجرام وينشئ بها الأجسام . وتقول اليهود أيضاً أن الله خلق ملكاً وأقدره على خلق الدنيا (أصحاب ابن يسن) . وعند أصحاب الفلك خلق الله الفلك وخلق الفلك الأجسام ، وأندع هذا العالم الذي يلحقه الكون والفساد وأن ما أبدعه الباري لا يلحقه كون ولا فساد ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٥ - ٢١٦ ؛ وقال البعض أن الباري قادر على أن يقدر عباده على خلق الأجسام ، مقالات حـ ٢ ص ٣١ ؛ فمثلاً عند المشبهة أن الله قد أقدر العباد على فعل الأجسام وأنه لا يفعل إلا ما كان جسماً وأن العباد يفعلون الأجسام الطويلة العريضة العميقة ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وعند قوم من الغالية أن الله قد أقدر علياً بن أبي طالب على فعل الأجسام وفوض اليه الأمور والتدبيرات ، وأقدر النبي على فعل الأجسام واختراع الأنام ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وعند عامة أهل الاسلام أن الله أقدر العباد وأحياهم ، ولا يقدر أحداً إلا بأن يخلق له القدرة ، ولا يكون حياً إلا بأن يخلق له الحياة ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وعند بعض الضعفاء من العامة فعل النبيون المعجزات والاعلام ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ، وعند الصالحين أن الله يُقدر الميت فيفعل وهو ميت غير حي ، مقالات حـ ٢ ص ١٦٩ .

والجواهر والأجسام ولا يبقى لله إلا الاعراض ، وهذا حطة في شأن الله . كما أنها محاولة خاسرة لأنها تجعل الطبيعة صامدة من حيث هي جواهر وأجسام أمام القدرتين معاً ، فيثبت عجز القدرة الالهية ويظهر مستوى القدرة الانسانية في خلق الأفعال لا في خلق الأجسام^(٤٧٩) . أما الاجابة بالنفي فإنها تكون في نفس الوقت اثباتاً للتنزيه واثباتاً للحرية الانسانية^(٤٨٠) .

٥ - هل أفعال الله مختارة ؟ يظهر هذا السؤال الأخير كعود على بدء لي طرح موضوع الاطلاق والتقيد . الفعل المختار هو الفعل المقيد الذي اختير بباعث آخر

(٤٧٩) عند بشر بن المعتمر يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الألوان والعلوم والأرياح والادراك بل أقدرهم على ذلك ولا يجوز أن يقدر أحداً على فعل الحياة والموت ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ، ص ٦٠ ؛ وعند أبي الحسين الصلحي الله قادر على أن يقدر عباده على كل الاعراض من الحياة والموت وغيرها ولكنه لا يقدرهم على الجواهر ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ؛ وقال لا يوصف بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الأجسام ولكنه قادر على فعل جميع الاعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الاعراض ، مقالات حـ ٢ ص ٥٩ - ٦٠ ؛ وعند أبي الهذيل ان ذلك جائز في الحركات والسكون والأصوات والألوان وسائر ما يعرفون كيفيته أما الاعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعم والأرياح والحياة والموت والعجز والقدرة فلا ، مقالات حـ ١ ص ٦٠ ؛ وعند النظام لا يجوز أن يقدر الله إلا على الحركات لأنه لا عرض إلا الحركات وهي جنس واحد ولا يجوز أن يقدر على الجواهر ولا على أن يخلق الانسان في غير حياة ، مقالات حـ ٢ ص ١٧٢ ؛ مقالات حـ ٢ ص ٦٠ .

(٤٨٠) عند عامة أهل الاسلام لا يجوز أن يقدر الله مخلوقاً على خلق الأجسام ، ولا يوصف الباري بالقدرة على أن يقدر أحداً على ذلك . ولو جاز ذلك لم يكن في الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ؛ وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد ، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا حياة ، ولا يجوز عليه ذلك ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ، ص ٣١ ؛ كما أبي أكثر الناس ذلك ، مقالات حـ ٢ ص ٣١ ؛ وعند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي ، وأحالا ذلك ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وقد أنكر أبو الهذيل والجبائي وصف الله بالقدرة على الأقدار عليها ، الحياة والموت وسائر الاعراض حتى أنكروا أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدر أحداً على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ .

سوى الفعل كالأصلح مثلاً في حين أن الاختيار نفسه مطلق غير محدود بساكن آخر سوى القدرة المطلقة . اثبات المختار حد من القدرة المعظمة وتأكيد لوجود طرف آخر له استقلاله وحرية وهو الانسان . واثبات الاختيار اثبات للقدرة المطلقة وللحرية التي لا تقوم على أي باعث الا كمظهر للقدرة والتي تلغي أمامها كل حرية انسانية أخرى . بل قد وصل الحد في تأكيد صفة الاختيار الى اعتبارها صفة . من الحياة والعلم والارادة والقدرة تتولد قدرة خامسة وهي الاختيار للتأكيد على الفعل الحر ولكن كل ذلك لله وليس للانسان . وهو اختيار على مقتضى العلم والارادة ولا يصدر عن أية عليّة أو استلزام وجودي أو تكليف أو قصد أو مصلحة . ولكن أية عظمة في مثل هذا الاختيار الذي لا يحكمه قانون ولا تحدده غاية^(٤٨١) ؟ والحقيقة أنها مشكلة انسانية خالصة ، وهي مشكلة الاختيار يسقطها الانسان خارج ذاته على التأليه المشخص ولا تحل إلا بارجاعها الى أصلها في التجربة الانسانية . أما الحلول المتوسطة فإنها تكشف عن استحالة تصور الاختيار المطلق حتى في الله وكأن الجبر لا بد وأن يتسرب وكأن الضرورة هي الجوهر والحرية هي العرض ، وكأن الضرورة هي الوجود والحرية هي العدم^(٤٨٢) .

وعجباً ! إذا كان المقصود هو البحث في الحرية الانسانية فان محاولة اثبات الضعف الانساني لاثبات قدرة أعظم هي تحل عن القضية الأساسية وتملق للقدرة الجديدة المراد اثباتها على حساب قدرة الانسان المنكرة . انها ليست مجرد مسألة لفظية ، بالرغم من قدرة تحليل اللغة على تحديد أشكال التعبير ، ولكنها أعمق من ذلك ، وتعبّر عن عواطف التأليه والتعظيم والاجلال التي تفرض على العقل مقولاتها وعلى اللغة الفاظها . وتعطي لله كل الحقوق وتسلب الانسان جميع الحقوق . ان

(٤٨١) الرسالة ص ٤٠ - ٤١ ؛ ويعلق رشيد رضا بأن صفة الاختيار تبطل قول القائلين بأن العالم كالألة الميكانيكية وبالرغم من انتفاء المصلحة والغاية !

(٤٨٢) هذه الحلول الوسط مثل أ - منها ما هو اختيار ومنها ما هو مختار ب - كلها مختارة لا باختيار غيرها بل هي اختيار ، وهذا هو قول البغداديين ح - ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض فهو مختار وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار د - ليست كل أفعال العباد مختارة ، ومنها ما يقال أنه مختار ، وجميعاً لا يُقال له اختيار ، مقالات ح ٢ ص ٩٤ .

علم الله لا يعني الجبر بل الحق النظري لله لأن الجبر هو سلب الاختيار ، والاختيار واقع بالمشاهدة والحس والتجربة . ولا يتعلق الاختيار بالايجاد بل بالتأثير ، بالفعل والترك فيكون حسناً مرة وقبيحاً مرة أخرى . لذلك تتفق جميع فرق العقلاء على الاختيار كمناط للتكليف وكفعل للانسان (٤٨٣) .

رابعاً : أفعال الشعور في الطبيعة .

إذا كانت أفعال الشعور الداخلية هي أفعال القلب وأفعال الشعور الخارجية هي أفعال الجوارح فان أفعال الشعور في الطبيعة هي أفعال الشعور في العالم وأثرها في الأشياء وهو ما عُرف عند القدماء باسم التولد . فالتولد مرتبط بأفعال الشعور في الطبيعة أكثر من ارتباطه بأفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية نظراً لارتباطه بالعلم الطبيعي وكأن المقصود منه ليس دراسة

(٤٨٣) يقول صاحب القول المفيد : وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى أمر لفظي لأنه من نظر الى أن العرب في محاوراتهم ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون إسناد تلك الأفعال الى الحيوانات اسداً حقيقياً لا محارياً كأن الحيوان في نظره فاعلاً لفعله حقيقة . فأطلق القول بأن الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية أو تسنده اليه حقيقة وأيد ذلك بما يوافقه من الآيات . وهذا الفريق هم المعتزلة . ومن نظر الى أن العرب وإن كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان اليه ، ويسندونها اليه على سبيل الحقيقة اللغوية . لكن الأدلة العقلية التي ذهبت في الأنفس والأفاق دلت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الایجاد إلا منه . فلا يجوز شرعاً أن ينسب شيء من ذلك الى غيره . وأولو الآيات التي استدلت بها المعتزلة بأن المراد بالخلق فيها معنى التقرير لا الایجاد والتأثير . الخلاف في الحقيقة يرجع إلى مسألة فرعية فقهية ، القول ص ٣٩ - ٤٠ ؛ ويقول أيضاً « وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبوراً في أفعاله الاختيارية وهو انسان حيوان ، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار . فكان من قايبات كل حيوان أن يكون متحركاً بالارادة والاختيار . فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بأن الانسان ليس بحيوان وهو كذب بداهة العقل أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلا . ألا ترى أن جميع ما يعتد بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الأخص ، بمعنى أنه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس (والخلاف في الكيفية بالواجب عند الحكماء أم بالارادة عند المتكلمين) ، القول ص ٤٣ .

الأفعال وعلاقتها بالبواعث والدوافع أي بدايات الفعل بل بالتأثير والغايات أي ثمرات الأفعال في الطبيعة^(٤٨٤). لذلك يظهر التوليد عند القدماء جزءاً من خلق الأفعال تنطبق عليه نظريات الجبر والكسب والحرية سواء في أفعال الشعور الداخلية أم في أفعال الشعور الخارجية ، سواء في نظرية العلم في توليد النظر للعلم كفعل داخلي للشعور أو في نظريات الحركة توليد الحركة في المتحرك كفعل خارجي للشعور^(٤٨٥). يؤدي الجبر والكسب الى التوليد نفسه وتؤدي الحرية الى اثبات التوليد .

١ - نفي التوليد .

وطبيعي أن تؤدي عقيدة الجبر الى نفي التوليد . فإذا كانت الأفعال مخلوقة من الله ، وأنه صاحب كل فعل في العالم سواء في أفعال الشعور الداخلية أم أفعال الشعور الخارجية أم أفعال الشعور في الطبيعة فانه لا يبقى شيء في العالم بعد الفعل يمكن أن يُنسب الى الفاعل لأنه لا قدرة للعبد أصلاً . فالجبر ينفي التولد . ويؤدي هذا النفي الى الملاحقة المباشرة لقدرة المؤله المشخص لكل ما يحدث في الطبيعة من أفعال البشر الداخلية أو الخارجية أو أفعال الطبيعة^(٤٨٦) .

(٤٨٤) في العصر الوسيط الأوروبي وفي بداية النهضة الأوروبية الحديثة بدأت ترجمة علم الكلام . فأخذ الأوروبيون هذا الجانب عن الحركة في الطبيعة ، حركة الأجسام ، التماس ، والاعتماد ، والأكران وصاغوا نظرية imputus . وأصبح علم الطبيعة مستقلاً عن الجانب الالهي في حين بقي الجانب الالهي عندنا واسقطنا العلم الطبيعي .

(٤٨٥) انظر ، الباب الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، خامساً ، كيف يفيد النظر العلم ، نظرية التولد .

(٤٨٦) أما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات الى قسمين فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد . فشاركوا الأولين في المذهب وزادوا عليهم في الاحالة حيث فصلوا بين المباشر والمتولد مع أنه لا سبيل الى الفصل بينهما ، الشرح ص ٣٦٣ ؛ ويشترك فريق من الروافض الجبرية . فالفاعل لا يفعل في غيره فعلاً ولا يفعل إلا في نفسه . وليس الانسان فاعلاً لما يتولد من فعله كالألم المتولد عن الضربة ، واللذة التي تحدث عند الأكل وسائر المتولدات ، مقالات حد ١ ص ١١٣ - ١١٤ .

وتقترب نظرية الكسب من عقيدة الجبر في نفي التوليد . فالله وحده هو الخالق ، وهو فاعل كل شيء في العالم بلا واسطة . ولا ينطبق الاكتساب إلا على أفعال الانسان الفردية بشرط خلق القدرة من الله في ساعة الفعل . أما التولد فلا اكتساب فيه لأنه أفعال الطبيعة مباشرة ودون خلق قدرة فيها . فإذا كان للقدرة تأثير في أفعال الكسب فإنها لا تأثير لها على الاطلاق في أفعال الطبيعة . والخوف من تأثير القدرة الحادثة في أفعال الطبيعة أن تكون حادثة في كل شيء وخالقة ومبدعة لها . وهو افتراض نظري خالص مهمته الاصطدام بمواقف التعظيم والاحلال حتى يتم رفض الفعل في سبيل الانفعال^(٤٨٧) . وكما يتم انكار تأثير القدرة الحادثة في الطبيعة يتم أيضاً انكار تأثير العلل الطبيعية ويُقضى على السببية وحتمية قوانين الطبيعة . ثم يمتزج ذلك كله بالتصوف عند المتأخرين فيتحول الى مجرد توكل بالرغم من أن مباحث العلة والمعلول من الأمور النظرية العامة في نظرية الوجود

(٤٨٧) الخالق هو الله وحده ، وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة . . . الكل بخلق الله ، شرح التفنازي ص ١٠٨ ؛ لا اكتساب في جميع المتولدات ، حاشية الخياي ص ١٠٨ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٧ ؛ عند أهل السنة والجماعة الحوادث كلها لا بد من محدث صانع ، واكفروا ثمانية واتباعه من القدري في قولهم ان الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ؛ يصح من الانسان اكتساب الحركة والسكون والارادة والتولد والعلم والفكر وما يجري مجرى هذه الأعراض ولكن لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات ، الفرق ص ٣٣٩ ؛ وعلى أصل أبي الحسن الأشعري لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لأحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لأحداث الجواهر . فالأجسام تؤدي الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله أجرى سنة بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا اراده العبد وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله وابداعاً واحداً وكسباً من العبد مجبولاً تحت قدرته ، الملل ص ١ ص ١٤٥ - ١٤٦ ؛ لذلك يدخل عند الأشاعرة كفر للقدرة ، القدرة على كل المقدورات ، الاقتصاد ص ٥١ - ٥٣ ؛ التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض ، وهذا محال في الأعراض إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه . فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها عنها ؟ وقال أهل الاثبات غير ضرار لا فعل للانسان في غيره ، مقالات ص ٨٣ .

عند المتقدمين . وبدلاً من أن يرتبط الاكتساب بالعلية تم القضاء على الأسباب العادية والغاء تأثيرها . وعاد علم أصول الدين سنياً أشعرياً وانتهى موضوع خلق الأفعال والتولد مع انتهاء الاعتزال . فالله هو الفاعل لكل شيء ، ولا توجد علاقة ضرورية بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب . ويكفر كل من يقول بالسببية والعلية وفي مقدمتهم الفلاسفة أهل الضلال ! بل رفض المتأخرون من الأشعرية اعتراف المتقدمين منهم بالتأثير بقوة أودعها الله في العباد وفي الأشياء ، وكأن دليل التمانع يثبت الآن وحدانية الأفعال كما كان يثبت من قبل وحدانية الذات أو الصفات مما يدل على أن مسألة الحرية هي إحدى تعينات الالهيات (٤٨٨) . انتهى

(٤٨٨) والأسباب العادية لا تأثير لها كالطعام والشراب والثواب والجدار والنار والسراج والشمس والقمر ونحو ذلك . أقل الطعام يخلق الله الشبع إن شاء والطعام ليس له تأثير . وعند شرب الماء يخلق الله الري إن شاء والماء ليس له تأثير . وعند لبس الثوب يخلق الله الستر والثوب ليس له تأثير . وعند الجدار يخلق الله الظل إن شاء والجدار ليس له تأثير . وعند النار يخلق الله الاحراق إن شاء والنار ليس لها تأثير . وعند السراج والشمس يخلق الله الضوء إن شاء والسراج والشمس والقمر ليس له تأثير ، الجامع ص ٢٢ ؛ لا تأثير للأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها . فلا تأثير للناس في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ، ولا للأفلاك في شيء من الأشياء ، ولا للسكين في القطع ، ولا لشيء في دفع حر أو برد أو جلبها أو غير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة أودعها الله فيها بل التأثير في ذلك كله الله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء . أما أهل الضلال من الفلاسفة فيقولون بتأثير الطبع أي الطبيعة أو تأثير العلة . الأولى ليس فيها اختيار ، والثانية بها اختيار . الأولى تتوقف على الشرط والمانع ، والثانية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول . « ولا شك في كفرهم عند المسلمين ! » . والحاصل أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة : فاعل بالطبع ، وفاعل بالعلة ، وفاعل بالاختيار . والثالث كالإنسان عندهم . « وأما المسلمون فلم يقولوا إلا بالآخر ثم هو مخصوص بالواحد القهار . ومن يقل من أهل الزيغ أن هذه الأمور تؤثر بواسطة قوة أودعها الله فيها كما أن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه فالنار تؤثر بقوة خلقها الله فيها وكذا الباقي بدعة خلاف السنة . . . التمسك بقول أهل السنة من أنه لا تأثير لما سوى الله أصلاً بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أودعت فيها وإنما التأثير لله وحده بمحض اختياره » ، شرح الخريدة ص ٢٥ - ٢٧ ؛ وليس للقدرة الحادثة تأثير وإنما لها مجرد مقارنة . فالله يخلق الفعل عندها لا بها كالأحراق عند مماسة النار للحطب ، شرح الخريدة ص ٢٤ - ٢٥ ؛ وقد قيل شعراً

والفعل في التأثير ليس إلا للواحد القهار جلا وعلا

نفى الأسباب الى الوقوع في التوكل والحق الكسب بالجبر والتوحيد بالتصوف .
لذلك كثر عن المتأخرين الاستشهاد بأقوال الصوفية^(٤٨٩) . ثم غلبت النزعة
الصوفية على الأشعرية المتأخرة وأصبحت الدافع الأساس على نفى التوليد . فالله
قادر على كل شيء في الانسان وفي الطبيعة . وأصبحت المعجزات وخوارق

تؤمن يقال بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة فذاك بدعة فلا تلتفت
الخريدة ص ٢٣ - ٢٦

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الانسان ، والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان
وما أشبهه كل ذلك مخلوق لله ، لا صنع للعبد في تخليقه ، النسفة ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٨٩) بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه أو بقوة فيه فمن اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها
بطبعها وذواتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها الله فيه ففي كفره قولان . والأصح أنه ليس بكافر
بل مبتدع فاسق مثل المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله
فيه . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ولكن جعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عقلياً بحيث لا
يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر لأنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على
خلاف العادة . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً بحيث
يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ، التحفة ح ٢ ص ٣ ، الأمير ص ٩٩ ، وقد قيل شعراً .

في الاكتساب والتوكل اختلف والراحح التفضيل حسياً عرف
الجوهر ح ٢ ص ٢٩٣ .

وهما يختلفان باختلاف أحوال الناس ، التحفة ص ٩٣ ؛ وهي مسألة من التصوف لتعلقها بمبحث
الرزق ، الاتحاف ١٤٩ - ١٥٠ ؛ ويصبح المرجع هو الرسالة القشيرية ، للغزالي ؛ التوكل من
الفرائض ، من شروط الايمان حتى في بعض الحركات الحديثة ، الكتاب ص ١٩ ؛ وقد حاول صاحب
القول المفيد التوفيق بين التوكل والأسباب ، القول ص ١٧ ؛ وتبعه آخرون ، التحفة ص ٣ -
٤ ؛ الاتحاف ص ٩٨ - ٩٩ ؛ الأمير ص ٩٨ ؛ وقد قيل في ذلك شعراً

والأخذ بالأسباب لا ينافي	توكلاً أرجح	الخلاف
لأن الوقوف والأيقان	بأن يكون ما قضى الرحمن	
مع اتباع سنة البشير	في السعي في تحصيل الضروري	
كمطعم ومشرب وكسوة	تحرز عن صاحب العداوة	
بهكذا تفعل الأنبياء	كما أن بذلك استقراء ،	

الوسيلة ص ٩٧ .

العوادات هي الظواهر الطبيعية وليس مجرى العادات وما يتفق مع المحسوسات والمشااهدات كما تقتضي بذلك نظرية العلم^(٤٩٠) .

أ- حجج نفي التوليد . وقد فصلت نظرية الكسب مثل عقيدة الجبر حججاً في نفي التولد . فإذا كانت القدرة غير سابقة على الفعل بل توجد فقط مع الفعل ، ومع فعل واحد لا يتكرر ولا يتمائل ولا يختلف ولا يتضاد فمتى تم الفعل فإن القدرة لا تبقى بل تذهب معه . ومن ثم لا يتولد فعل من فعل آخر بقاء القدرة . وكما أن الاستطاعة في الكسب غير متقدمة على الفعل فانها أيضاً لا تبقى بعد الفعل . ويحتاج الفعل في كل لحظة الى استطاعة متجددة ، لا هي سابقة على الفعل مهددة له ، مستوفية لشروطه ، ولا هي تأليه له يمكنها أن تقوم بفعل آخر

(٤٩٠) حكى عن صالح قبة أن جميع أفعال الله تقع ابتداء . ويقول أنه يجوز أن يدرك الانسان الأمور مع السلامة ويعلمها . وأن يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد ، وكان يميز أن تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه من غير منع ، وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها ، وأن يقطع جسم الانسان فلا يألم وأن يوضع على جسم الانسان الثقل فلا يجد ثقله . وكذلك يجوز أن يدرك ما وراء الساتر ومع عدم الضياء والمقابلة إذا خلق الله له الادراك ويميز أن يخلق الله الألم والعلم في الميت ، المغنى ح- ٩ ، التوليد ص ١٢ - ١٣ ؛ ويقول : ان الانسان لا يؤمل إلا في نفسه . وأن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الوقعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار ، والألم عند الضربة ، فالله الخالق له وكذلك المبتدئ له ، وجائز أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ، ويخلق سكوتاً ، وجائز أن يجتمع النار في الحطب أوقاتاً كثيرة ولا يخلق الله احتراقاً وأن توضع الجبال على الانسان فلا يجد ثقلها ، وأن يخلق سكوت الحجر الصغير عند وقعة الدافع له ولا يخلق إذهابه ولودفعه أهل الأرض جميعاً واعتمدوا عليه . وجائز أن يحرق الله انساناً بالنار ولا يألم بل يخلق فيه اللذة وجائز أن يضع الله الادراك مع العمى ، والعلم مع الموت . وكان يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئاً . وقال : فما تنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالساً في قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير متوف . قال لا أنكر فلقب قبة ؟ وقيل له في أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين : أكون في الصين اذا رأيت أني في الصين فقيل له : فلو ربطت رجلك برجل انسان بالعراق فرأيت كأنك في الصين : قال : أكون في الصين وان كانت رجلي مربوطة برجل انسان في العراق ، مقالات ج٢ ص ٨٢ - ٨٣ .

لأنها في هذه الحالة تكون سابقة عليه وهذا محال . الانسان مجرد مستقبل لقدرات لحظية كشرارات كهربية تدفعه فجأة الى الفعل ثم يعود الى جموده من جديد . والحقيقة أن هذا الخلق المتجدد للقدرة على الأفعال هو القدرة الجديدة الناشئة عن الفرح بالقيام بالفعل والقوة غير المتوقعة التي تأتي للانسان وهو بصدد تحقيق الفعل . هذه القوة غير المتوقعة نتيجة لبراءة الانسان وطهارته ، والتزامه برسائله من داخل الانسان وليست من خارج الانسان ، من طبيعة شعوره ونحزونه وطاقته وليست من أي مصدر خارجي أو ارادة مشخصة (٤٩١) .

وتفصل حجج نفي التوليد على النحو الآتي :

١ - الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . وهي حجة خاطئة لأن الاستطاعة ليست عرضاً بل هي من مقومات الجوهر . والانسان غير القادر لا يكون انساناً بل جماداً ووجود مضادات للقدرة لا يُعدم القدرة . القدرة لها شروط وموانع . وإذا عُدمت لوجود الضد فان الضد يُعدم لوجودها . وإن عُدمت لانتفاء شرط لها فإن الشرط عرض مثل القدرة . وان كان جوهرًا فكيف يبقى العرض مع انتفاء الجوهر ؟ ولا يُقال إن القدرة عدم محض لأن العدم نفي ، والنفي عدم وجود على الاطلاق . هذا كله نسيان أن القدرة الباقية هي الأثر أي هي البناء الجديد الحادث من القدرة الأولى . فالبحث عن القدرة كعرض أو كجوهر أو كفعل عدم معرفة بطبيعة القدرة الباقية التي هي انفعال وليست فعلاً . أما التولد الطبيعي فإنه يُدرس في علم الطبيعة ، خاصة علم الآليات (الميكانيكا) فيما يتعلق بالجذب والطرْد والقوة والمقاومة والفعل ورد الفعل . يظل السهم متحركاً أو الحجر جارياً

(٤٩١) عند أهل السنة جميع ما سمته القدرة متولداً هو من فعل الله ، ولا يصح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل قدرته ، الأصول ص ١٣٨ ؛ القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مابيناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها بل يقع فعلاً للباري من غير اقتدار العبد عليه . فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، الارشاد ص ٢٣٠ ؛ إذا حركنا جسماً فعند المعتزلة حركة يدنا أو جيت حركة الجسم وهو عندنا باطل ، المحصل ص ١٤٠ -

الى أن تخف الحركة بالمقاومة أو بالاصطدام . وكذلك فعل الانسان القائم على القصد والدواعي يظل أثره قائماً الى أن يضعف بقدوم العهد أو بوجود أثر مضاد^(٤٩٢) .

٢ - الأفعال في المستقبل كلها ممكنات ، والممكنات واقعة تحت قدرة أخرى أعظم من قدرة الانسان ، وهي قدرة المؤله الشخص . والحقيقة أن ذلك هو المطلوب اثباته وبالتالي تقوم الحجة على الدوران . كما أن الممكن لا يستند الى شيء آخر غير الفعل الانساني ، وان تحوله الى فعل مرتبط بالقصد والباعث والغاية . الممكن امكانية خالصة غير محددة ، طاقة مخزونة في النفس لا تتحقق إلا بفاعلياتها الداخلية وامكانيات تحققاتها الخارجية^(٤٩٣) .

٣ - ان اعتبار مقدور لقادرين لا يبطل التولد بل يثبت الغلبة . ان كان هناك شيء تجذبه قدرة وتدفعه قدرة أخرى فان حركة الشيء تتحدد بالقدرة الغالبة المؤثرة في الشيء المتحرك . وإن لم يتحرك الشيء تعادلت القدرتان واحمى الأثر على الشيء . كما أن ذلك افتراض مسبق وليس حجة بديهية فالمقدور مقدور لقادر واحد بالإضافة الى الموانع ، ما دام الفعل لا يكون فعلاً إلا في موقف^(٤٩٤) .

(٤٩٢) عند الأشعرية الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، الملل جـ ٢ ص ١٤٤ ؛ وعند الجويني القدرة الحادثة عرض من الأعراض ، وهي غير باقية . وهذا حكم جميع الأعراض ، الارشاد ص ٢١٧ ؛ الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى ، ولا يصح أن يوجد بعد الفعل ، الانصاف ٤٧ ؛ عند فريق من الأباضية الخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الأباضي، الاستطاعة لا تبقى وقتين ، مقالات جـ ١ ص ١٧٤ ؛ ويستدل الجويني على ذلك بعدم القدرة لوجود الضد ، الارشاد ص ٢١٧ - ٢١٨ ؛ وعند البلخي وبعض المعتزلة أيضاً القدرة لا تبقى ، ولا توجد في جارحة ميتة ولا عاجزة . وعندهم أن الاستطاعة لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاؤها . . مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ ؛ كما أنكر الصالحى أن يكون الانسان يفعل فعلاً عن طريق التولد ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٧ ، وكذلك عند الحسين بن محمد النجار ، الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلاً ، ولكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث . الاستطاعة لا تبقى في وجودها وجود الفعل ، وفي عدمها عدم الفعل ، مقالات جـ ١ ص ٢١٥ .

(٤٩٣) استثناء جميع الممكنات الى الله ابتداء ، الموافق ص ٣١٦ .

(٤٩٤) يقول الرازي : إذا التصق جزء واحد بيد زيد ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فليس وقوع =

٤ - ان القول بأن التولد نتيجة لمجرى العادات لا ينفي التولد بل يثبتته ثم يفسره تفسيراً طبيعياً . وهذا ما يرفضه الكسب الذي يجعل مجرى العادات أيضاً من خلق قدرة خارجية . ولا يمكن نفي مجرى العادات لأنه يثبت بالحس والمشاهدة والتجربة . ولا يمكن أن يكون من فعل ارادة خارجية وإلا لما كان مجرى العادات . فالعادة والارادة نقيضان . العادة ارادة الطبيعة الكامنة فيها ، وليست ارادة مشخصة خارجة عنها ، معها أو ضدها^(٤٩٥) .

٥ - وإذا كانت القدرة لا تبقى لا لنفسها ولا لبقاء يقوم بها فإنها تبقى على الأقل في الأثر الذي يتركه الفعل وفي السنة التي يتركها الانسان وراءه بعد الاخترام . تقوم الحجة على فكر ديني الهي مقلوب وهو الاختلاف بين الذات والغير . بل ان قسمة الأشياء الى جوهر وعرض فكر ديني الهي مقلوب . الأشياء أشياء دون قسمة فيها الى أولى وثانوي^(٤٩٦) . وقد تتحول الحجج الاليجائية لنفي التولد الى شبهات سلبية ضد اثبات التولد ، وهي شبهات يسهل الرد عليها على النحو الآتي :

١ - لا يعني التولد أن الفاعل فاعل وهو ميت أو غير قادر أو معدوم لأن الفاعل هو مقدوره ، والانسان هو أثره ، وبالتالي يظل فعل الحي قائماً حتى بعد

== حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر . فاما أن يقع بهما معاً وهو محال لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أولاً بواحد منها وهو المطلوب ، المحصل ص ١٤٥ ؛ الحجة نفسها في « المواقف » كالآتي : إذا التصق جسم بكف قادر وجذبه أحدهما ودفعه الآخر الى جهة فان قلنا حركة تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدور بين قادرين وإما بأحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا لا يلزم ضرراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة ، المواقف ص ٣١٦ .

(٤٩٥) يقول الرازي : احتجوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر . . . الله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباشر عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر صبح الأمر والنهي ، المحصل ص ١٤٥ ؛ ويقول الاليجي : لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ؟ المواقف ص ٣١٧ .

(٤٩٦) فإن قالوا : ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟ قيل لهم : لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى ==

الاخترام من خلال الأثر والسنة . بل ان فعل الانسان قد يكون أكثر تأثيراً من خلال سننه وآثاره وأفكاره بعد الاخترام منه قبل ذلك . فقد يؤدي الحصار المضروب حول الفاعل الحي أثناء حياته الى تقليص أثره ولكن سرعان ما ينفجر هذا الأثر بعد فك الحصار وبعد الاخترام بفعل قوانين الطبيعة وفي مسار التاريخ (٤٩٧) .

٢ - لا يعني التولد اثبات مقدورات لا تتناهى للانسان لأن التولد كالفعل الأول داخل في حدود الطاقة . ومتى انتهى أثر الفعل الأول انتهى التولد اما لضعف السبب الأول أو بمعارضته بسبب آخر أو لقدم العهد عليه . ولما كان التولد يتم في الزمان ، والزمان متناه كان التولد متناه كذلك اما بزمان الفعل أو بالأجل أو بالحياة (٤٩٨) .

٣ - ولا يعني التولد استحقاق المدح والذم بعد الموت استحقاقاً مباشراً ولكن يظل الحكم صادراً على الانسان في التاريخ إما مدحاً إذا سن سنة حسنة وإما ذمّاً

لنفسها أو لبقاء يقوم بها . فإن كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها وألا توجد إلا باقية . ومن هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها . وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها ، والبقاء صفة فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض ، وذلك فاسد . ولو جاز أن تقوم الصفة بالصفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة ، وبالحياة حياة ، وبالعلم علم ، وذلك فاسد ، للمع ص ٩٤ .

(٤٩٧) شبهة الأشاعرة هي أن التوليد يؤدي الى أن الفاعل فاعل وهو ميت أو وهو غير قادر أو معدوم ! ويرد القاضي عبد الجبار : الفاعل هو مقدوره ، والفعل يحتاج الى قدرة تتقدم الفعل وليس بالضرورة الى المصاحبة . وإذا لم يفتقر اليها جاز حدوث ضدها بدلاً منها . فالأفعال على ضربين أ - مباشر يصح وجود أقل قليل الأجزاء منه في حال موته وزوال كونه قادراً ما لم يكن يفتقر الى حياة مثل أفعال القلوب ، وما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز ب - المتولد الذي يولد إما شيئاً واحداً ولا بد لتجديد المسببات من تجديد الأسباب مثل النظر والعلم والاعتقاد والكلام والمجاورة والتأليف والتفريق ، وهو يجوز أن يوجد في حال الموت ما لم يحتاج الى حياة كالعلم وإما يولد حالاً فحالاً فلا يحتاج الى تجديد وهو يجوز في وجوده في حال الموت والعجز ، المحيط ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٤٩٨) وقضيتكم باختصاص العبد بمقدورات لا تتناهى ، ولا يعينكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس من مقدورات العباد ، الارشاد ص ٢٣٢ .

إذا سن سنة سيئة ودون أن يلغي ذلك مسؤولية الأفراد بتوجيه أفعالهم في أفعال التولد لأنهم باستطاعتهم توليد أفعال أخرى وإيقاف الأفعال المتولدة الأولى ، مقابلة سنة بسنة ، ومعارضة أثر بآثر (٤٩٩) .

٤ - ولا يُقال أن ما يتراخى لا يقدر عليه العبد لأن الانسان قادر على الفور وعلى التراخي معاً . واستمرار الفعل يبدأ بفعل . وقدرة الانسان على الفعل قدرة في الزمان . ولما كان الزمان متصلاً فإن القدرة على الفعل بل والفعل ذاته يكون متصلاً كذلك دون ما حاجة الى تدخل ارادة خارجية . بل يتم ذلك من طبيعة الفعل ذاته وأثره في الزمان (٥٠٠) .

٥ - ولا تعني المشاركة تقسيم العالم الى قسمين ، قسم للانسان ، وقسم لغيره . فهذا انكار لقدرة الانسان وامكانياتها ، وانكار لعواطف التأليه والتعظيم التي تود اثبات قدرة شاملة وحافية لكل شيء . وكيف يُنكر التولد والكسب نفسه قائم على التولد ؟ الكسب مشاركة اجتماع ارادتين على شيء واحد . وبالتالي يكون فعل الانسان في الكسب متولداً عن فعل المؤله المشخص ؟ فالكسب يثبت التولد رأسياً بمشاركة الله الانسان في الفعل في حين أن التولد يثبت أفقياً باستمرار فعل الانسان في الطبيعة (٥٠١) .

ب - مخاطر نفي التوليد . وينتج عن نفي التوليد عدة مخاطر على حياة

(٤٩٩) هذه هي شبهة الأشاعرة ، ويرد عليها أبو هاشم قائلاً إن الانسان يستحق الدم والعقاب على المسبب في حال وقوع السبب من جهة ، المحيط ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٥٠٠) هذه هي شبهة الأشاعرة ، ما يتراخى لا يقدر عليه . ويرد عليها القاضي عبد الجبار قائلاً : المبتدأ لا يد من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يزيد ، وكذلك التولد الذي يصاحب السبب . فاما إذا تأخر عنه مثل النظر والعلم والاعتقاد والحركة فانما يراد بذلك الوقت الواحد فسيحل القدرة أن يتقدم بوقتتين . وأما ان كان السبب يولد أمثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الأول بوقت واحد ثم يصح أن يعدم . والمسبب يقع بعد أوقات كثيرة ، المحيط ص ٤٠٦ - ٤٠٧ .

(٥٠١) الذي يوجد في حيز الانسان هو فعله دون ما تعداه الى فعل غيره . ما تعداه ما تفرد به الله ، وهذا هو مذهب المجرة في قولهم بالكسب ورأي صالح قبة ، المحيط ص ٣٨٠ .

الانسان وأفعاله في الطبيعة وسيطرته على مظاهرها وعلى نشأة العلم القائم على العلية وأهمها :

١ - انكار فاعلية الانسان في الطبيعة كانكار الجبر والكسب لها وكأن الله هو الفاعل الحق في ظواهر الطبيعة وليس فقط في أفعال الانسان في حين أن اثبات التولد اثبات لقدرة الانسان واثبات لفعله في الطبيعة . انكار التولد اثبات لعجز الانسان وعدم استطاعة فعل شيء وانكار لاستمرار الفعل الانساني في الطبيعة على مظاهرها . والحقيقة أن ذلك خلط بين مستوى الحق ومستوى الواقع . فالله صاحب كل شيء حق نظري ، والطبيعة مستقلة واقع عملي . كما أنه تفسير حرفي للصورة الشعرية التي تعبر عن هذا الحق النظري تأكيداً على وحدانية العالم من أجل ترسيخ وحدانية الشعور (٥٠٢) .

٢ - تصور الفعل في محل أي في مكان لا قبله ولا بعده وكأنه نقطة ساكنة على خط ساكن . في حين أن الفعل تعبير عن القدرة ، والقدرة حركة ، والفعل حياة . ومن ثم كان أثره أقرب الى الحركة منه الى السكون ، ومن الكيف منه الى الكم . انكار التولد اذن نظرة تقوم على الانقطاع لا على الاتصال ، على التجزئة في الكم لا على التواصل في الكيف مما يجعل الفعل الانساني مبتوراً من النهاية ، محاصراً منذ البداية ، نهراً مغلق المصب .

٣ - نفي قانون العلية وانكار الصلة الضرورية بين العلة والمعلول . فالسهم

(٥٠٢) المتولد مقدور فإن قضى بذلك خاصة كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب فان شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضاً المصير الى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليس فعلاً لله ولكنه واقع عن سبب مقدور موجب لما عدها وذلك خروج من الدين وانسلاخ عن منصب المسلمين ، الارشاد ص ٢٣٢ ؛ وكل ما دلنا على تفرد الباري بخلق كل حادث فهو جاء رداً على من يزعم المتولدات مختصرة لفاعل الأسباب ، الارشاد ص ٢٣٢ ؛ من قال بالتولد من فعل انسان أوحى بأنه من فعل الانسان والحي وما تولد من غير حي فهو من فعل الطبيعة أبطل الحقائق وغابت عنه موجبات العقول . والصواب ان كل ما في العالم من جسم أو عرض من جسم أو أثر من جسم خلق الله بنص القرآن وحكم الله سواء كان من حي أو جماد ، الفصل ح ٥ ص ١٣٢ - ١٣٣ .

يصدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق في الهواء ، والنار تسري في القطن ولا تحرق ! وهذا هدم لقوانين الطبيعة وقضاء على العلم . حيثئذ تعظم الخرافة باثبات أن المؤله المشخص هو الذي يتدخل لا يقاف السهم أو ايصاله أو في تعليق الحجر أو اسقاطه أو في احراق القطن أو تبريده ! وكأن هذا التدخل المتوهم هو أعظم دليل على وجوده وقدرته وارادته ! ان نفي التوليد انكار لقانون العلية وأنه طالما وجد السبب وجد المسبب ، ويكفي أن تحدث القدرة السبب أولاً ويظل الفعل للسبب بعد ذلك . التوسط بالأسباب في أفعال الطبيعة هو قوام الفكر العلمي والعمل . ولكن الفكر الديني الالهي ينازعه سلطانه ويجعل فعل الأسباب من المؤله المشخص يتعامل مع الطبيعة مباشرة دون توسط بالأسباب . انكار التولد يسلب الانسان فعله ، ويعطي المؤله أخص خصائص الانسان . وأي التفسيرين أقرب الى العقل والمشاهدة ؟ تدخل المعبود المشخص في ظواهر الطبيعة لاحتوائها أم احداثها بفعل الانسان ؟ ان انكار التولد يعني زحزحة الانسان عن مكانه لافساح المجال لقدرة المؤله المشخص واثبات أفعال الانسان والطبيعة له (٥٠٣) .

(٥٠٣) الذي وصفوه بكونه متولداً لا يخلو إما أن يكون مقدوراً أو غير مقدور . فان كان مقدوراً كان ذلك باطلاً من وجهين أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوده ويستغني عن تأثير القدرة فيه . ولو تخيلنا اعتقاد مذهب التولد وخطر لنا وجوب السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً فيوجد المسبب بوجود السبب . . . والوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدور التصور وقوعه دون توسط السبب . والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للباري إذا لم يتسبب العبد اليه فإنه يقع مقدوراً له من غير افتقار الى توسط سبب ، الارشاد ص ٢٣١ ؟ ويقول الأشاعرة : حدوث كل فعل لا من فاعل فيه ابطال لدلالة الموحدين على اثبات الصانع . يمد الانسان وتر قوسه ، ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله في السهم ذهاباً ، ويقع السهم على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه . ويجوز الجمع بين النار والقطن بلا احتراق ، وخلق الولد قبل الوطأ ، وخلق السمن قبل العلف ، ووقوف الحجر في الهواء ، الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ وكل من زعم من القدرة أن المخلوق يجوز أن يحدث في غيره أعراضاً وتأليفاً فلا دليل له عن طريق العقل على أن الله هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب ، الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ المباشر خلق الله فينا من حيث الكسب أما المتولد فان الله متفرد بخلقه ، الشرح ص ٣٢٤ .

٤ - يحدث الله في المعلول مرة واحدة ولا بضمنان لحدوث المعلول مرة ثانية إلا بقدرة متجددة في العلة . فالسهم يصدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق في الهواء والنار تسري في القطن ولا تحرق ، وهذا انكار لقوانين الطبيعة واطرادها وابطال للحياة الانسانية . ولا يعني التولد غياب السبب مطلقاً وزحزحة الارادة الالهية بل يعني استمرار أثره . فالسبب مصدر الفعل أو القوة المؤثرة الناشئة عنه ، وهي سنن الكون التي تحكم بها الارادة الالهية مسار العالم . تحكم الارادة العالم بتوسط الأسباب وليس مباشرة^(٥٠٤) .

٥ - مزاحمة الفكر الغيبي للفكر العلمي . إذ يتضح في موضوع التوليد الصراع بين الفكر الديني الغيبي . والفكر الديني العلمي ، وهي المعركة الرئيسية في الطبيعيات . ويظل الفكر في التولد متذبذباً بين العاطفة والعقل ، بين الخرافة والعلم . ويظل المؤله المشخص متحفزاً باستمرار لسلب الانسان كل ما يختص به ، يُعطى له أخص خصائص الانسان . يظل الانسان بلا عمل أو قدرة أو اختصاص . وإذا كان من وظائف التوحيد كونه فكرة محدّدة مهمتها التمييز بين

(٥٠٤) ذهب الباقلاني وسائر الأشعرية الى أنه ليس في النار حر ، ولا في الثلج برد ، ولا في الزيتون زيت ، ولا في العنب عصير ، ولا في الانسان دم ا وهذا تخليط وانكار لما يعرف بالحواس وضرورة العقل . ثم هم يقولون مع ذلك أن للزجاج والحصى طعماً ورائحة وأن لقشور العنب رائحة وأن للفلك طعماً ورائحة . دعواهم أن الله خلق كل حر نجده في النار عند مسنا إياها ، وكذلك خلق البرد من الثلج عند مسنا اياه ، وكذلك خلق الزيت عند عصر الزيتون والعصير عند عصر العنب ، والدم عند قطع الشرايين . فاذا كانت هذه شهادة الحواس فمن أين ان للزجاج طعماً ورائحة وللفلك طعماً ورائحة ؟ لعل الناس ليس في الأرض منهم أحد وإنما ذلك خلقهم الله عند رؤيتهم ، ولعل البطون لا مصارين فيها ، والرؤوس لا أدمغة فيها ولكن الله خلق ذلك عند الشدخ والشق . كل ذلك مكذب بالنصوص التي ترى أن الحر في النار ، وأن الشجرة تنبت وبأن السكر والعصير مأخوذ من الثمر والعنب . وقد قيل أحل من العسل وأمر من الصبر وأحر من النار ، الفصل حـ ٥ ص ١٣٥ - ١٣٦ ؛ الاعتماد على رأي المحققين من الحكماء على نفى تأثير الجسم في إيجاد الجسم مع أنهم يقولون بالفيض وأقرب الى اثبات العلية والسببية ، الملل حـ ١ ص ١٤٩ - ١٥٠ .

المستويات ، بين المادة والصورة ، فان المؤله الشخص يلغي عمل الفكرة المحددة ويخلط بين المستويات (٥٠٥) .

٢ - اثبات التوليد .

لما كانت الاستطاعة لا توجد فقط قبل الفعل أو مع الفعل بل أيضاً بعد الفعل ثبت التولد (٥٠٦) . فالإنسان بعد أن يقوم بفعل مبدئي يبقى أثر هذا الفعل قائماً وتظل فاعليته سارية الى أن تحدث موانع توقفها كفاعلية مضادة أعظم أو كضعف في تمثيل الفاعلية أو تأكلها بمرور الزمن . الفعل المباشر هو الذي لا تبقى استطاعته في وقتين في حين أن الفعل المتولد يحدث بأثر القدرة الأولى دون حاجة الى بدء ثانٍ . وكما أن القدرة في المبتدأ سابقة على الفعل فكذلك القدرة في المتولد سابقة على الفعل . والفرق بين القدرتين أن الأولى مباشرة والثانية متولدة . ولا

(٥٠٥) عند القديم المبتدأ من فعله إن أصبحت اعادة لم يزل تعلقه به ، المحيط ص ٤٠٧ .
 (٥٠٦) عند ضرار بن عمر الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، الفرق ص ٢١٤ ؛ لذلك سوى ضرار بين المباشر والمتولد ، الشرح ص ٣٢٤ ؛ في أن المتولد كالمباشر من فعل العبد ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ اطبقت المعتزلة على بقاء القدرة ، الإرشاد ص ٢١٧ ؛ اثبات التولد ، المحيط ص ٢٢٩ ؛ لما اسندت المعتزلة أفعال العباد اليهم ورأوا فيها تريباً قالوا بالتوليد ، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد والمفتاح ، المواقف ص ٣١٦ ؛ كما يقول أبو الهذيل ويشرب بن المعتز وهشام الفوطي بالتولد ، الانتصار ص ١٧٠ - ١٧١ ؛ الأفعال اما مبتدأ أو متولد ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ المباشر هو الذي يحل محل القدرة والتولد ما عداه ، المحيط ص ٣٩١ ؛ والحقيقة أن المعتزلة في سؤال : هل تبقى الاستطاعة أم لا على مقالين أ - أبو الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والاسكافي وأكثر المعتزلة يقولون بالبقاء ب - البلخي ورفاقه يقولون بأنها لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاؤها ، وأن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المدومة . ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ أجاز البعض مثل البلخي وجعفر بن حرب والاسكافي وقوع الفعل مباشرة بقوة معدومة . مقالات حـ ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ ؛ انظر شبهة لو صح التوليد لصح الفعل ابتداء وعدم انطباقها على المعتزلة لأنهم يقولون بالفعل المباشر ابتداء وليس فقط بالفعل المتولد ، المحيط حـ ٩ ، التوليد ص ٢٧١ ص ٧٦ - ٧٧ .

يعني غياب الفاعل غياب الفعل لأن الفعل مشروط بالقدرة لا بالفاعل . وما دامت القدرة موجودة فالفعل موجود . ولا يهم أن تكون القدرة المتقدمة باقية بفعل الابتداء أم باقية بارادة خارجية . فلا معنى لاثبات ارادة خارجية تبقى على القدرة واستمرار الفعل ما دامت موجودة . والاستمرار في الوجود أسهل من الوجود ابتداء . لا يقع الفعل المباشر على الاطلاق بقدرة معدومة لأنه هو الفعل المبدئي . والأمر فعل . وطالما كان موجهاً فهو فعل . وفعله باق ما بقي الزمان ، ولا يحتاج الى أمر مجدد . الفعل للتكرار على ما يقول الأصوليون . التوليد اذن إما أن يحدث في الحال أو يحدث في الاستمرار . الأول كالفعل الناتج عن فعل آخر ، والثاني كالفعل الذي يحتاج الى وقت يختمر فيه وينضج ويظهر بعد مدة من الزمان (٥٠٧) .

أ - حجج اثبات التوليد . ومع أن اثبات التوليد لا يحتاج الى أدلة فهو تجربة واقعية وشهادة حسية ضرورية إلا أن هناك عدة أدلة تثبت وجوده سواء كانت عقلية أم عقلية منها :

١ - يثبت التوليد باثبات العلية أو السببية لأنه يقوم عليها وعلى التوسط بالسبب . يحدث الفعل بتوسط سبب لا بطريق مباشر، خاصة إذا كان الفعل يتطلب قدرة أعظم من القدرة الأولى ولا يمكن أن يحدث بالقدرة في الحال الأول . فكثيراً ما أثرت فكرة في التاريخ ، وامتد أثرها أضعاف ظهورها في الحال الأول . ان الفعل الأول القائم على صفاء الباعث وكمال الغاية متطور بطبيعته وقادر على احتواء اكبر قدر ممكن من الواقع (٥٠٨) . وقد يكون السبب نوعين ، سبب معنوي

(٥٠٧) قسمت المعتزلة المتولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه . الأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهن المولد للألم ، والثاني كالاغتماد اللازم السفلي ، المواقف ص ٣١٨ .

(٥٠٨) المتولد من السبب المقذور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة عن غير توسط السبب وإلا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلاً واجتماع المثليين محال مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه —

فكري نظري خالص مثل الأفكار والسنن والقوانين وأثرها في التاريخ ، وسبب مادي مباشر وهو العلل المادية في الظواهر الطبيعية . الأولى أسباب غير مباشرة أو معنوية والثانية أسباب مباشرة أو مادية . لا يحتاج اثبات التولد اذن الى اثبات التوسط بالسبب المادي وحده فالتولد بقاء معنوي للفعل الأول واستمراره في الزمان . ليس الفعل هو الفعل الطبيعي فحسب الذي يحتاج الى مسبب مادي متوسط حتى يحدث أثره بل هو أيضاً الفعل الانساني الذي يحدث أثره بتحوله الى باعث مستمر في شعور الآخرين أو إلى ابداع مستمر في شعور الانسان كما هو الحال في أفعال الشعور من اعتقاد ونظر وخلق . ومن ثم يكون السؤال عن سبب الفعل هل هو السبب أم القادر سؤالاً بغير ذي دلالة لأن الفعل هو صاحب الأثر . والأسباب لا تؤثر بنفسها دون فعل انساني . النار تطهى وتحرق والفعل الانساني هو الذي يجعلها إما تطهى أو تحرق . وكل سؤال عن السبب المباشر في الطهي والاحراق هل هو الانسان كفعل أم النار كسبب سؤال تحت الدلالة ، وما تحت الدلالة أو فوقها لا معنى له (٥٠٩) . المتولد هو الفعل الذي بسبب مني يكون في غيري . وقد

فيرتفع بها وذلك محال ، الموافق ص ٣١٦ - ٣١٧ ؛ علمنا فيما تفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء وعمل الأجسام أنها تقع بحسب السبب وما يقع من جهة غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله من الأسباب بل لا يقع أصلاً مع حصول السبب منا ، الغني ح ٩ ، التولد ص ٤٢ .

(٥٠٩) ذهبت المعتزلة الى أن ما يقع مباحثاً لمحل القدرة أو للجملة التي محل القدرة منها فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة . فاذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه فاندفاعه متولد عن الاعتماد والقائم بمحل القدرة . ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب . ومن المتولدات ما يقوم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، الارشاد ص ٢٣٠ ؛ ليس السبب هو المولد بل القادر والسبب واسطة بينه وبين الفاعل وإن كنا نمنع اطلاق المرجب على الفاعل لأن الطريقة الفعلية تنافي الايجاب . لا يصح أن يقال أن السبب هو المولد لأنه من أسماء الفاعلين ، ولا يقال حادث بالسبب لأن حدوثه بالقادر بل يقال أحدثه القادر بهذا السبب . ويميز أبو علي وأبو هاشم في المتولد أن يجامع السبب كما يميزان أن يتقدم المسبب الذي يولده بلا واسطة بأكثر من وقت واحد . ويقولان فيما يتقدمه في الوجود أنه قد خرج من أن يكون في مقدوره للقبح أمره ونبيه عن التولد ص ١٤ ؛ السبب أما أن يقتصر بسببه أو يتراخى عن سببه بعد وجود المسبب . قد يصح وجود عارض يمنع وجود المسبب ، وهذا

يقع في نفسي وقد يقع في غيري . وقد تتولد الأفعال في الثاني والثالث والرابع الى ما لا نهاية حتى يضعف أثر الفعل ما دام السبب الأول قائماً ، وما دامت القدرة ما زالت مؤثرة . يحدث التولد آلياً دون توافر القصد والنية والغاية وإلا كان فعلاً مباشراً^(٥١٠) . فإذا ما ترك السبب هل يبقى المسبب ؟ يمكن بقاء المسبب حتى بفناء السبب ما دامت القدرة حالة في الأشياء^(٥١١) . تبقى الحرارة وتنتقل بالمجاورة والمماس بالمرغم من انطفاء النار الأولى . لا يهم السبب الأول في الفعل فقد تتداخل في الفعل عدة أسباب ، اليد والآلة وطبيعة الجسم المضروب ، وليس سبباً واحداً^(٥١٢) . وقد تنعدم الأسباب والمسببات وقد تكون مصاحبة لها . وقد يكون التقدم بأكثر من وقت^(٥١٣) . والعلاقة بين السبب والمسبب علاقة حتمية ضرورية ، اذا وجد السبب وجد المسبب^(٥١٤) . ولكن هل يوجد السبب دون

== تمتنع في المبتدأ ، المحيط ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

(٥١٠) اختلفت المعتزلة في التولد ما هو ؟ أ - هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري ب - الفعل الذي أوجبت سببه فخرج مني دون أن يمكنني تركه وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري ح - الفعل الثالث الذي يلي مرادي ثم الألم الذي يلي الغربة د - الاسكافي ، كل فعل ينتهي وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد وإلا كان مباشراً ، مقالات ح ٢ ص ٨٤ - ٨٥ .

(٥١١) اختلفوا هل يجوز أن يترك التولد إذا ترك سببه أم لا على مقالين : أ - عباد والجبائي يترك السبب فاما المسبب فمحال أن يكون الترك لسببه تاركاً له ب - قد نترك المسبب بتركنا السبب ، مقالات ح ٢ ص ٨٥ .

(٥١٢) اختلفوا في التولد إذا بُعِدَ عن السبب هل يكون المسبب الأول ؟ أ - الاسكافي وكثير من مثبتي التولد ، الاحراق فعل لمن رمى نفسه في النار ب - فعل للرامي بالسهم والمضرب بالنار ح - فعل للمعترض بجسم الطفل .

(٥١٣) اختلف مثبتي التولد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات هل متقدمة لها أو موجود معها أ - السبب مع المسبب لا يتقدمه ب - منها ما يتقدم ومنها ما يصاحب ح - منها ما يتقدمه د - جواز التقدم أكثر من وقت واحد ، مقالات ح ٢ ص ٨٧ .

(٥١٤) هل السبب موجب للمسبب أم لا ؟ أ - أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يجيبون نعم ب - الجبائي يجيب بلا ، مقالات ح ٢ ص ٨٨ ؛ واختلفوا في التوجه مما يتولد من الفعل إذا حدث سببه ولم يقع التولد أ - نعم ب - لا ، مقالات ح ٢ ص ٨٨ .

فاعل؟^(٥١٥) هل يوجد السبب دون قدرة^(٥١٦)؟ هل يجوز أن يقع الفعل من الله بلا سبب^(٥١٧)؟

ان موضوع السببية هو موضوع العلية . فالصلة بين السبب والمسبب هي الصلة بين العلة والمعلول ، مرة بالفاظ المتكلمين ومرة أخرى بمصطلحات الحكماء . ونظراً لتقدم الاستطاعة على الفعل فإن العلة تكون متقدمة على المعلول كتقدم السبب على المسبب^(٥١٨) . العلة عند القدماء هي العلة الفاعلة مع أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . فالغايات هي المحركات كبواعث . السبب الحقيقي للارادة هو الباعث ، والباعث هو السبب الارادي . ويشمل الباعث الدواعي والمقاصد والغايات ، وهي الأفعال الانسانية المستمرة في العالم الانساني^(٥١٩) . لذلك هناك فرق في التوليد بين السبب الطبيعي المادي الذي يحدث بقاء الشيء

(٥١٥) واختلفوا في الشيء المولد للفعل ما هو ؟ أ - هو الفاعل للسبب ب - السبب دون الفاعل ، مقالات ح ٢ ص ٨٩ - ٩٠ .

(٥١٦) واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد أ - عند أكثر أهل النظر مقدور عليه ما لم يتم سببه فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدوراً ب - مقدور مع وجود سببه ، مقالات ح ٢ ص ٩٠

(٥١٧) اختلفوا في القديم هل يجوز أن يقع الفعل منه متولداً عن سبب ؟ أ - لا بل عن الاختراع ب - نعم عن طريق التولد إلا الأجسام ، مقالات ح ٢ ص ٨٩ ؛ وهذا يدل على أن الفكر الآلي ليس غائباً عن الفكر الطبيعي بل ان الفكر الطبيعي قد تطور للفكر العلمي ، فكر علمي موضوعي بعد القضاء على العواطف والانفعالات ، والصور والتشبيهات .

(٥١٨) اختلفوا في العلل على عشرة أقاويل : ١ - الاسكافي ، العلة علتان ، فعل مع المعلول وعلة قبل المعلول ، علة الاضطراب مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول ٢ - بشر ، علة كل شيء قبله وليس معه ٣ - العلة قبل المعلول من حيث كانت . والعلة علتان ، علة موجبة وعلة قبل معلولها ، وقد يكون معها التصرف والاختيار ٤ - الجبائي ، العلة علتان ، علة قبل المعلول متقدمة بوقت واحد ، وعلة مع معلولها ٥ - العلة لا تكون إلا مع معلولها وما تقدم ليس علة ٦ - ابراهيم البخاري ، العجز يوجب الضرورة ، والاستطاعة توجب الاختيار ٧ - المعجز لا يوجب الضرورة والاستطاعة توجب الاختيار ٨ - في المدرك للشيء طبيعة تولد الادراك ، رأي البعض ذلك ٩ - عباد بن سليمان ، العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علة ١٠ - النظام ، العلل فيها ما يتقدم المعلول وعلة تكون مع معلولها ، مقالات ح ٢ ص ٦٩ - ٧١ .

(٥١٩) عند أبي علي وأبي هاشم لا تقع الارادة لسبب ولا تكون سبباً لغيرها .

مثل الجهد الانساني ، والسبب المادي الصرف . فنبات البذرة تعني أن جهد الانسان هو الفاعل الانساني ولا تعني أن الانسان قد دخل البذرة وأنبثها . يُحدث الفاعل الطبيعي طبقاً لقوانين الطبيعة^(٥٢٠) . ولا يهم حدوث التوليد بسبب متوسط أو بعدة أسباب تؤدي كلها في النهاية الى الفعل المتولد . فالفعل عادة عملية واحدة ، واقعة سلوكية واحدة لا يمكن تجزئتها الى أول ووسط ونهاية أو الى أسباب تتركب وتتألف تؤدي في النهاية الى المسبب . فهذه نظرية كمية لموضوع كيفي وتجزئة لكل ، وتركيب بسيط^(٥٢١) . ان تحليل الظواهر ذات الأسباب المجهولة بفعل المعبود فكر اسطوري . فالظواهر التي لا تعلل بالعلل المباشرة يمكن تحليلها بعلة غير مباشرة وتكون أيضاً عللاً طبيعية . فإذا تم ادراك دون حواس فلا ريب أن هناك حاسة داخلية قد تم الادراك بها ، قد يكون حدساً أو معرفة طبيعية أو فكرة فطرية . وإذا تهيأت العلة وقع المعلوم بالضرورة . وإن لم يقع المعلول فإما أن العلة ليست علة أو لوجود مانع آخر وهي علة معارضة أقوى من وقوع المعلول . وارجاع غياب العلة مع وجود المعلول الى تدخل ارادة خارجية مشخصة يظل فكراً أسطورياً^(٥٢٢) .

٢ - نسبة الفعل الى الانسان دون الله ، وذلك لأن البواعث ليست متولدة بفعل ارادة خارجية بل هي من طبيعة الانسان ، من وجوده في العالم ، ومن حضور الفكر فيه ، وتمثله للغايات والمقاصد التي هي حقائق انسانية عامة ممكنة تمثل بناء مثالياً للعالم ، وهو البناء الواقعي الدائم الذي يمكن أن يتحقق بفعل الانسان

(٥٢٠) هذا ما قصده الشاعر بقوله

عليّ أن أسعى وليس علي ادراك النجاح

(٥٢١) اختلفت المعتزلة في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . فقيل انه يتولد من الاعتماد . وقال أبو هاشم في المعتمد من قولين أنه يتولد من الوهن ، والوهن من الاعتماد لأن الألم بقدر الوهن قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد . ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المكتنز ، وما هو إلا لاختلاف ما يوجب فيها من الوهن ، المواقف ص ٣١٨ - ٣١٩ .

(٥٢٢) الغني ح ٩ ، التوليد ص ١٢ .

والذي يعبر عن كمال الطبيعة والذي لا يبقى واقعاً إلا إذا حققه فعل الانسان وظل حارساً له (٥٢٣) . التوليد فعل انساني خالص وليس فعل أية ارادة خارجية مشخصة . وعلى فرض أن هناك ارادة كاملة موجودة على الاطلاق تفعل فعلاً مباشراً لأنها حياة مطلق فانه ليس هناك ما يمنع من وضع الكون على نحو معين ابتداء ثم ترك الحوادث فيه لفعل التطور ولقوانين الطبيعة لما في الطبيعة من فعل وكمون . كل فعل لا يبدأ من عدم . وفعل الآخر انما هو استمرار لفعل الأول ما دامت الأفعال كلها موجهة نحو غاية واحدة ، وتصدر عن باعث واحد . ولولا الاستمرار في الفعل لكان الانسان يفعل في هذا العالم نطاً ويؤثر قفزاً ، لكل فعل قدرة ، وهو انكار لوجود الانسان مع الآخرين ولوجوده في التاريخ (٥٢٤) .

ولا يحتاج التوليد لتدجيل ارادة خارجية مشخصة تضمن بقاء الاستطاعة بعد الفعل لتوليد أفعال أخرى بل يعني وجود عوامل جعلت الاستطاعة باقية مثل توافر الباعث عند الآخرين وارتفاع الموانع . ولا يختلف السبب الموجب باختلاف الفاعلين لأن السبب يفعل من جهة الانسان (٥٢٥) . التوليد وصف للفعل الانساني

(٥٢٣) قد تكون الدواعي من فعل الله . فلو ولدت لوجب أن تكون الارادة من فعله ، وأن السبب يجب كونه فعلاً لفاعل السبب ، المغني ح ٩ ، التوليد ص ١٣١ .

(٥٢٤) منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله بل جميع أفعاله بالباشرة ، وواقعهم عليه أبو هاشم في أحد قولييه وإلا احتاج في فعله الى سبب ، الموافق ص ٣١٨ ؛ من رام دفع حجر في جهة اندفع إليه بحسب قصده وإرادته . وليس الاندفاع مباشراً بالاتفاق . فهو بواسطة مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف المقدور . فالأيد يقوى على محل مما لا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان واقعاً بقدرة الله لجاز تحرك الجبال باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي ، الموافق ص ٣١٧ ، نسبة الفعل الى العبد دون الله ، استحالة مقدر واحد لقادرين ، المغني ح ٩ ، التوليد ص ١٧ ، ص ٨١ .

(٥٢٥) لذلك منح أبو علي هذه الأسباب إذا وجدت من جهة الله أن تولد ، المحيط ص ٣٩٥ ، ص ٣٩٨ - ٤٠١ ؛ ويمكن ايجاز أوجه الفرق في التوليد بين الانسان والله في الآتي أ - أجناس لا يقدر على ايجادها إلا بالأسباب والله قادر على ايجادها ابتداء ب - السبب يصح وجوده ويعرض له عارض على عكس أسباب الله التي قد يوجدونها دون مسبباتها ح - ما يفعله الله لسبب يصح أن يفعله ابتداء على عكس الانسان د - رابطة ضرورية بين السبب والمسبب عند الانسان على عكس الله ، المحيط ص ٣٩٧ - ٤٠١ ؛ السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، الشرح ص ٢٥٦

وبقائه في الزمان أو هو وصف للفعل الطبيعي . وكل محاولة لوصف أي فعل خارجي عن الفعل الانساني والفعل الطبيعي بالتوليد ما هو إلا اسقاط من الانسان على غيره . وهذا الاسقاط ذاته ضد عواطف التأليه لأنه يجعل المعبود في حاجة الى توسط بالسبب . واثبات قدرة أعظم من السبب وقوع في الجبر والغاء للعلية ولاطراد قوانين الطبيعة وانكار للتولد أي وقوع في التناقض باثبات شيء يؤدي الى نفيه . ولا يقال ان القادر على الفعل ابتداء قادر عليه توليداً بطريق أولى لأن ذلك فكر ديني الهي وليس فكراً دينياً علمياً ، واسقاط لعاطفة وليس تحليلاً لعقل . لا يعني حدوث التوليد من الانسان أنه لا بد وأن يحدث من المعبود وإلا لكان أضعف قدرة لأن التوليد ليس وسيلة لاثبات قدرة أحد أعظم أو أقل بل هو وصف لفعل الانسان وأثره في الواقع وعلى الآخرين ، ولا يعني عدم وقوع التوليد من المعبود عدم وقوعه من الانسان لأن التوليد واقعة انسانية لها ما يثبتها في استمرار الفعل واطراد الأسباب والعلل . ولا تحتاج قوانين الطبيعة واطرادها الى اثبات توليد في أفعال المعبود ، فهذا وضع طبيعي وجريان للعادة^(٥٢٦) .

لذلك كانت الشبهة التي قبلت في أفعال المعبود شبهة حقيقية تبين أن اثبات التوليد تناقض ينافي عواطف التعظيم والاحلال . فالتوليد يدل على أن المعبود في حاجة الى سبب أو آلة . واثبات الفرق بين الانسان والمعبود في أن الأول يحتاج الى آلة في حين أن الثاني لا يحتاج ثمني لا يمنع من قوة المعارض . كما يؤدي القول بالتوليد الى نفي الارادة واعطاء القدرة للسبب تفعل محل الارادة بل وتكون الارادة خاضعة للسبب^(٥٢٧) . ولما كان يفترض في المعبود العزم فان التوليد في أفعاله حد من قدرته واعطاء القدرة للسبب فتكون أفعاله مشابهة لأفعال الانسان القائمة على

٣٨٨ ؛ ولا يجوز عند أبي علي وأبي هاشم توليد المسبب الواحد من سببين ، المغنى ح ٩ ، التوليد ص ١٤ .

(٥٢٦) في أنه سبحانه يصح أن يفعل على جهة التوليد كصحته منا ، المغنى ح ٩ ، التوليد ، ص ٩٤ ، ص ٩٨ .

(٥٢٧) المغنى ح ٩ ، التوليد ص ١٠٢ - ١٠٥ .

اطراد العادات وارتباط الأسباب بالمسببات^(٥٢٨) . ولماذا يفعل المعبود التولد وهو قادر على الأفعال ابتداء ؟ وما الغاية من وضع الأسباب في الطبيعة إذا كانت لا تفعل بذاتها ولا تستقل ، ومهددة بالتوقف والاضطراب بل والانعكاس في أية لحظة ؟ ألا يؤدي التوليد الى الشرك واثبات مقدور لقادرين ، المعبود والسبب ؟ وإن كان لا حاجة للمعبود للسبب يكون وضع السبب اذن عبثاً . وإذا كانت المصلحة تقتضي في هذا العالم وضع الأسباب فما المصلحة في وضعها في عالم آخر^(٥٢٩) ؟ لذلك فضل البعض جعل أعمال المعبود كلها ابتداء لا توليداً لأن المعبود لا يحتاج الى سبب في مقابل الانسان الذي لا يقدر أن يفعل ابتداء ما يفعله بالتولد لأنه في حاجة الى الأسباب . وزيادة في التعظيم فإن ما يفعله المعبود متولداً يصح من يبتلؤه . وحيث أن يكون السؤال : فما الداعي الى التوليد ؟^(٥٣٠) .

٣ - وقد ورد الأمر والنهي بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب والايالام . هناك أثر لفعل الانسان بعد الموت في حياة الآخرين مثل أثر القدوة على التغيرات الثورية وطاعة الجماهير ، وأثر الفكر الثوري في تحقيق الثورة^(٥٣١) . كما أن التوليد ، بما أنه فعل الانسان ، مناط التكليف يستحق عليه المدح والذم . النظر والعلم والاعتقاد وجميع أفعال الشعور قائمة على التوليد . ولا يعني وقوع ذلك في حياته فقط بل يعني أيضاً ترتب نتائج سيئة وضارة لفعله عند الآخرين . ليس الفعل المتولد هو فعل الساهي والنائم بل هو فعل

(٥٢٨) المغني ح ٩ ص ١٠٧ - ١٠٩ .

(٥٢٩) المصدر السابق ص ١١١ - ١٠٩ .

(٥٣٠) المصدر السابق ص ٩٤ ، ص ١١٩ ، ص ١٢٠ .

(٥٣١) هذا هو معنى الحديث المشهور من سن سنة حسنة فله مثلها ومن سن سنة سيئة فله مثلها مع أن الغرامة والعوض ليست متولدة لأنها نتاج الفعل الشرعي ، المحيط ص ٣٩١ ؛ وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . وقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته ان كان حياً لم يموت ، وقال ان الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز ، الملل ج ١ ص ٧٧ .

ارادي مقصود من حيث الأثر والاستمرار . ان استحقاق الذم والمدح لا يتم على الفعل الوقتي بل على الفعل المستمر فلا يتغير المدح والذم بعد ظهور الأثر لأنها حكمان قائمان على الفعل في الزمان وليس على الفعل اللحظي . وهذا لا ينفي امكانية تغيير الانسان لفعله حين يشعر بامكانية فعل أفضل ، فإذا غير الفعل تغير الحكم . ولكن يتم ذلك في حياته . فبعد الحياة لا توجد امكانية تغير أو استدراك لا عن طريق التمني أو في حياة الآخرين (٥٣٢) .

ب - أقسام التولد . تنقسم أفعال التولد الى ثلاثة أقسام : الأول عندما يفعل الانسان في نفسه شيئاً يتولد عنه فعل في غيره . وفي هذه الحالة يكون الفعل هو المولد والغير هو المولد منه ، ويكون الفعل هنا منتقلاً من الذات الى الآخر . والثاني عندما يفعل الانسان في غيره أفعالاً تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه . فالتولد هنا يخضع لقانون السببية دون ما حاجة الى فاعل ومفعول . يكون الطرفان في هذه الحالة على المستوى نفسه ، وتكون العلاقة علاقة مساواة بين علة ومعلول . والثالث عندما تكون المتولدات أفعال لا فاعل لها بل تخضع لقوانين عامة أو أن تكون الأعراض متولدة من أفعال الأجسام (٥٣٣) . ولما كان التولد ظاهرة انسانية

(٥٣٢) عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التولد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر ، المحيط ص ٣٨٦ ؛ باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف اليه القبيح . الشرح ص ٣٨٩ ؛ المتولد والمباشر من حيث الأحكام سيان في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب حتى حصل في كل منهما الشرط ، المحيط ص ٣٩٢ ؛ المتولد كالمباشر فيه تأثير ومدح وذم وإرادة وطبع واختيار ، الشرح ص ٣٨٨ ؛ ورود الأمر والنهي والمدح والذم (الأفعال المتولدة) كالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب والمعارف والايلام ، المواقف ص ٣١٦ - ٣١٧ .

(٥٣٣) عند أصحاب التولد ، قد يفعل الانسان في نفسه شيئاً يتولد منه فعل في غيره ؛ وعند أكثر القدرية قد يفعل الانسان في غيره أفعالاً تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه . وعند ثمانية المتولدات أفعال لا فاعل لها . وعند بشر واتباعه ، قد يفعل الانسان الألوان والطعوم والروائح على سبيل التولد يصح منه فعل الرؤية في العبد وفعل ادراك المسموع في محل السمع . وعند معمر لم يخلق الله شيئاً من الأعراض وأن الأعراض كلها من أفعال الأجسام ، الفرق ص ٣٣٩ ؛ ويعطي ابن حزم تقسيماً آخر في قوله : تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى =

خالصة تشير الى أن الانسان هو في الحقيقة امكانية تتعدى وجوده الزمني وحدوده البدنية وتعييناته في المكان كما أنها ظاهرة طبيعية تشير الى الكمون في الطبيعة وإلى أن الطبيعة تحوي في ذاتها أصل غائها ، تكوينها وانتشارها ، انقسمت أفعال التوليد الى قسمين : التوليد في أفعال الشعور ، والتوليد في أفعال الطبيعة . وشمل القسم الأول أفعال التوليد بين الأنا والآخر .

١ - التوليد في أفعال الشعور . وهنا يكون التوليد في أفعال الشعور الداخلية . فالتركيز على فعل يولد فعلاً آخر وذلك لأن الشعور الداخلي حر الأفعال . وقد يعني هذا التوليد استمرار القدرة على الفعل إما في حياة الانسان بعد عجزه عنه أو بعد مماته بما يتركه من سنن وأفكار واتجاهات وجماعات وأحزاب وقوانين وتنظيمات وتشريعات . فأفعال الانسان مستمرة حياً أو ميتاً وبقاؤه مستمراً غير محدود بالأجال . فمن سن قانوناً بأن كل من يعترض أو يتظاهر فإنه يُسجن ثم يموت واضع القانون فان أثره يظل من خلال قانونه ، ويكون هو المسؤول عن كل سجين ومعتقل إلى أن يتغير القانون بقانون آخر يبطل فعل القانون الأول . وقد لا تحدث آثار الفعل أثناء حياة الفاعلين قدر حدوثها بعد مماتهم في آثارهم وسننهم وقوانينهم بشرط توفر الهدف والقصد والنية (٥٣٤) . ويمكن ترك الفعل المتولد

سهماً فجرحه انساناً أو غيره أو في حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة في الجمادات أ - ما تولد من ذلك عن فعل انسان أوحى فعل الانسان والحي ب - وما تولد من غير حي فهو إما فعل الله أو فعل الطبيعة ح - كل ذلك فعل الله ، وهؤلاء مبطلون للحقائق ، غائبون عن موجبات العقول ، الفعل ح ٥ ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ وعند احدي فرق الروافض الفاعل يحدث الفعل في غيره ، وأن ما يتولد عن فعله كالألم المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرين وذهاب السهم المتولد عن الرمية فعل لمن تولد ذلك من فعله ، مقالات ح ١ ص ٧٣ - ٨٤

(٥٣٤) قال الجبائي وابنه أبو هاشم أن أفعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها مع وجود العجز عنها . وقد سبقها أبو الهذيل في اجازة كون الميت والعاجز فاعلين لأفعال الجوارح . وقاسا الجبائي وابنه عليه اجازة كون العاجز فاعلاً لأفعال القلب الفرق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ ويقول ابن الراوندي تشنيعاً على أبي الهذيل وجميع من وافقه من المعتزلة على اثبات التولد أن الموت يقتلون الأحياء والأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز وأن

والانسان على قيد الحياة بتغيير فعله المبتدأ مصححاً إياه ومن ثم يحى أثره .
والانسان قادر على ذلك ما دامت الغاية واضحة والنية متوافرة ، والقدرة على السلوك موجودة ، والمانع غائب . فإذا ما تحقق من أن فعله ليس هو الفعل الأمثل ، غير الفعل الأول الى فعل ثانٍ ومن ثم يتغير أثره معه . ويمكن للآخرين بعد حياة الفرد القيام بتغيير فعله أو ادخال تعديل عليه أو تركه الى فعل آخر وتصحيح فعله وبالتالي يتغير أثر الفعل الأول ويحل محله أثر الفعل الثاني^(٣٣٥) . بل ان مجرد الاحترام المعنوي لشخص غائب نوع من بقاء الفعل بعد الاستطاعة الأولى . فاستطاعة الغائب فاعلة إما لاحترام شخصه أو تقدير أمره أو تخليداً لذكراه . التوليد هو اثبات لفعل الجماعة ولوجود الجماعة ولحضور الجماعة وتأكيده لجماعة الحياة والخلق والانتشار . لا يضير الانسان أن يبدأ فعله من فعل غيره أو أن يؤثر الغير في فعله . وما دام هذا الفعل قائماً على نفس القصد ويهدف الى نفس الغاية فإن اتفاق الباعث والهدف يجعل اتفاق الفعلين أولى من الاختلاف . وإن حدث اختلاف في الأفعال فالفعل الأصح والأكمل يعدل ويصحح الفعل الآخر . وإن كان أحد الفعلين خطأ على الاطلاق غير الفعل الثاني، والأكمل يعدل ويصحح الفعل الآخر . وإن كان أحد الفعلين خطأ على الاطلاق غير الفعل الثاني ونفاه ويبدله الى فعل صحيح . ولا يعني عدم وقوع الفعل ابطال التوليد بل دخول فعل آخر أكمل من الفعل الأول وابتلاعه له في ميدان السلوك^(٥٣٦) .

== المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الانتساع والاطلاق ؟ ويرد الخياط : أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى الى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر الى الأرض فنقول : ان هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله إياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي فإن ذهب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا إلى غيره ، الانتصار ص ٧٦ - ٧٧ .

(٥٣٥) المغنى ح ٩ ، التوليد ص ٧٢ .

(٥٣٦) المصدر السابق ص ٨٢ - ٨٥ ؛ هل يوصف بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث أو الثاني ؟ أ —

ليس الوقت الثاني والثالث في الأفعال هو وقت الحركة بل توالي الأجيال . يستمر فيها طالما بقيت القدرة عليه حتى تأتي أفعال مضادة أو يضعف الأثر أو تتغير الظروف^(٥٣٧) . يتضح بقاء الفعل في العالم بعد الاستطاعة الأولى في أثر الأفعال وبقائها بعد حياة الفاعل . بل ان كثيراً من الأفعال لا يظهر أثرها الايجابي أو السلبي إلا بعد حياة فاعلها . وهذا هو معنى الحضارة أو الانسانية . الحضارة تراكم أفكار البشر وأفعالهم بعد انتهاء قائلها وفاعلها . تلك هي قدرة الانسان على الخلود وتخليد ذاته بأفعاله الباقية . فلا تناقض إذن في وجود قدرة مع الموت لأن الموت في هذه الحالة قد تم التغلب عليه فتحول الى حياة دائمة . كما تم التغلب على العجز فتحول الى قدرة دائمة . ذاك هو وضع الانسان في الحياة . يحقق رسالته فيتحول وجوده النسبي الى وجود مطلق ، ووجوده الزماني الى وجود أبدي^(٥٣٨) .

== يوصف بالقدرة في الثاني دون الثالث بـ يوصف بالقدرة في الثاني والثالث الى ما لا يتناهي ، مقالات حـ ١ ص ٧٩ ، واختلفت المعتزلة هل يقدر الانسان على الحركة في الثاني ؟ أـ أبو الهذيل ، يقدر في الثاني وسكون على البذل بـ يقدر متضادات وسكون على البذل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٥٣٧) رداً على سؤال : هل يجوز فناء الاستطاعة في الوقت الثاني هناك عدة اجابات أـ أبو الهذيل ، يحتاج الى الاستطاعة قبل الفعل . وقد يوجد العجز في الثاني فيكون الفعل دافعاً بقدرة معدومة بـ أكثر المعتزلة ، لا يحتاج الى استطاعة ليفعل بها ما فعل ولكن يحتاج اليها في حال العجز حـ جعفر بن حرب ، الاسكافي ، يستحيل وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة وأجاز وقوع الأفعال المتولدة بقدرة معدومة دـ البلخي ، يجوز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة هــ الصالحى ، لا يجوز وقوع الفعل بقدرة معدومة ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٥٣٨) إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة فيجوز أن يقع في الحالة الثانية بمجرد مضاد للقدرة ثم يظهر العجز في الحالة الثالثة من وجود القدرة ، وهي في الحالة الثانية من وجود العجز . فيجوز وقوع المقدور في الحالة الثانية مع العجز . وكذلك لو مات القادر في الحال الثانية تصور وقوع المقدور مع الموت إذ لم يكن الفعل المقدور مشروطاً بالحياة ، الارشاد ص ٢٢١ ؛ واختلفت المعتزلة هل يقال للانسان قادر في الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل في الثاني ؟ على أقوال أـ أبو الهذيل ، نعم ، والفعل الأول واقع في الثاني ، والأول يفعل والثاني فعل . بـ بشر ، القدرة مضمرة مقدور عليه كما أن العجز مضمرة مع المعجز حـ النظام وأكثر المعتزلة ، نعم وقبل الوقت الثاني دـ النظام ، إن عجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادراً في الحالة الأولى هــ أكثرهم ، قادر في الثانية حل فيه العجز أو لم يحل وـ آخرون ، ان عجز في الثانية فالفعل واقع مع العجز==

وتبقى الأفعال أيضاً بعد الاستطاعة الأولى . إذ يكفي أن يقرر الانسان شيئاً وهو على فراش الموت ثم يبقى فعله بعده كما هو واضح في الوصية أو في آخر توجيهاته . لا يعني العجز أو الموت نهاية القدرة أو الاستطاعة بل يعني استمرارهما وفعلهما في الآخرين . لا يعني العجز والموت والعدم نهاية الفعل بل يكشف عن استمرار الفعل عند الآخرين . خطأ الشبهة اذن ناتج عن تصور الفعل على أنه فردي خالص وعلى أنه فعل بدني ينتهي بانتهاء الفرد أو بعجز العضو وليس الأثر المعنوي عند الآخرين وفي التاريخ (٥٣٩) .

ولا يوجد واقع خارج عن بقاء الاستطاعة يؤثر فيه الانسان إذا كان الواقع ممتداً تحت طاقة الانسان وعلى مداها . أما الظواهر الطبيعية الصماء التي تخرج عن نطاق الفعل الانساني ومدى الطاقة فهي تتبع نظام الطبيعة الثابت (٥٤٠) . الفعل مرهون بالقدرة وحدها وليس بالمقدور عليه . إذا توفرت قدرة الكتابة فلإنها لا تعني الكتابة على الهواء لأن الفعل له ميدان تحققه الموضوعي وشروطه الموضوعية . كما أنه يتحقق بالقدرة وهي شرطه الذاتي مع الباعث والغاية . لا تزال الأفعال المتولدة أفعالاً مقصودة مروية . فهي ليست مجرد أفعال آلية . ويظل أثر القدرة طالما تمثلتها أفعال بشرية مقصودة مروية . لا يقع الفعل بقوة معدومة بل بقوة موجودة مستمرة

== ز- آخرون ، إن حلت الآفة في الثانية كان الانسان في الأولى عاجزاً ح- عباد ، الانسان قادر أن يفعل في الثاني ، مقالات ح- ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٥٣٩) الطريقة التي تعرف بها أن الشيء يولد أن يحصل غيره بحسبه ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ أما التولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة وأسباب معدومة ويكون الانسان في حال حدوثه ميتاً أو عاجزاً ، مقالات ح- ١ ص ٢٧٥ ؛ ويجوز عند أبي علي وأبي هاشم أن يفعل المباشر إذا كان مما يعلم وجوده مع عدم الحياة وهو ميت بالقدرة المتقدمة . فاما التولد فيجوز أن يفعل وينكر ذلك منه حالاً بعد حال ، المعنى ح- ٩ ، التولد ص ١٤ .

(٥٤٠) عند القاضي عبد الجبار كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف اليه عن طريق الفعلية ، ولا يجوز أن يحدث ولا يحدث له ، المحيط ص ٣٨٠ - ٣٨٤ ؛ وعند معمر كل ما وجد في حيز الانسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعاً ، المعنى ح- ٩ ، التولد ص ١١ .

بعد الفاعل الأول^(٥٤١) . ولا يعني بقاء القدرة في الحال الثاني أنها تبقى آلياً من نفسها بل تتجدد القدرة بحيوية الباعث المستمرة وبالوضوح الفكري الدائم ويمثل الغاية . يوجد العلم والارادة مع الموت وذلك بتبني الآخرين الأحياء لهذا العلم وهذه الارادة . ليس الفعل فعلاً فردياً فحسب بل هو فعل جماعي^(٥٤٢) . ويجوز أن يبطل التولد إذا ما حدث العجز في الثاني أو الثالث . ودون ذلك تبقى الاستطاعة بلا قدرة متجددة . الفعل التام هو الذي يحدث في حال واحد دون أن يتخلله زمان . هو فعل تتزامن فيه القدرة والباعث والغاية والفكر وغياب الموانع . لا يوجد فعل غير مقدور عليه أو قدرة عاجزة . الفعل هو الفعل الواقع وإلا لما سُمي فعلاً^(٥٤٣) . وإذا حدث العجز في الحال الثاني فإن القدرة لا تبقى ، والفعل ينقطع ولا يتم . والعلم بالعجز لا يتم باسقاط العجز عن القدرة الأولى أي بالرجوع الى الوراء كما هو الحال في العدم المعبر عنه بأداة الشرط « لو » . إذا حدث العجز فاما لضعف القدرة بناء على ضعف الباعث أو ضمور الغاية أو غموض الفكر أو وجود مانع . ويبطل الانسان في حال العجز الثاني قادراً على الفعل كامكانية خالصة وذلك بتغيير الموقف النفسي والاجتماعي الى موقف الفعل في الحال الأول^(٥٤٤) .

والانسان قادر على الفعل والترك ، قادر على فعل الشيء وضده تعبيراً عن

(٥٤١) يثبت المعتزلة التوليد بالضرورة، ومن رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته وليس الاندفاع مباشراً بالاتفاق فهو بواسطة ما مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر . فالأيد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ، الموافق ص ٣١٧ ؛ وفعل السهم إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو لا فاعل له أو للرامي . وتبطل الثلاثة الأولى ، الانتصار ص ٧٧ - ٧٨ .

(٥٤٢) الانسان قادر على أن يفعل في الوقت الأول والثاني عند أكثر المعتزلة وعلى رأسهم أبو الهذيل والنظام . وعند أكثر المعتزلة وأبي الهذيل وهشام وعباد بن جعفر ، وجعفر بن مبشر والاسكافي تبقى الاستطاعة دون ما حاجة إلى قدرة متجددة ، مقالات ح ١ ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٥٤٣) يقول بشر بن المعتز القدرة مضمرة مقدور عليه ، والعجز مضمور معجز عنه ، مقالات ح ١ ص ٢٧٧ .

(٥٤٤) بالنسبة للقدرة ، والعجز في الأولى والثانية ، مقالات ح ١ ص ٢٧٨ .

حريته . لو كان قادراً على الفعل وحده أو الترك وحده أو على أحد الضدين فقط لما كان حراً . ولما كان عمله ذا فعل موجه يعبر عن طبيعته ويحقق غايته كان الترك وفعل الضد لديه مستحيلاً عملاً^(٥٤٥) . كذلك يقدر الانسان على فعل أو أكثر من الديمومة حين بقاء الاستطاعة نظراً ولكن عملاً يكون فعلاً من النوع نفسه وإلا كان فعلاً غير صادق ، ولا نقلب السلوك الواحد الى نفاق وتواطؤ ومساومة . يفعل الانسان شيئاً واحداً طبقاً لطبيعته . وإذا تصارعت الدوافع طبقاً لدرجة كمال الغايات تحقق الدافع الأقوى الذي يعبر عن شدة الباعث وكمال الغاية^(٥٤٦) .

وبالبدل في السلوك ليس هو البديل المنطقي أو الآلي بل هو الذي توجهه الطبيعة نحو غاية واحدة لا تتبدل^(٥٤٧) . وكلما بعدت القدرة عن الحال الأول انتابها الضعف والوهن بفعل الزمن والرتابة ما لم تتجدد باستمرار بحيوية الباعث ووضوح الفكر وتمثل الغاية . ان بقاء القدرة امكانية خالصة قد تبقى إذا توفرت عوامل بقائها وهو التجدد الدائم . ليست القدرة واقعة مادية تبقى حاضرة على الاطلاق بل هي واقعة انسانية تتأرجح بين الحضور والغياب . والحقيقة أن هناك فرقاً بين الفعل الانساني والفعل الطبيعي في التولد . فالفعل الطبيعي وان كان يشابه الفعل

(٥٤٥) اختلفوا في الأفعال المتولدة ، هل يجوز أن يتركها الانسان أم لا ؟ أ - الجبائي ، عباد ، لا يجوز على الأفعال المتولدة الترك ب - يجوز ، وأن الانسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسيبه ، مقالات حـ ٢ ص ٦١ - ٦٢ ؛ واختلفوا : هل يقدر الانسان في الوقت الأول أن يفعل في الثاني أشياء متضادة أو شيئين ؟ أ - يقدر أن يفعل في الثاني أشياء متضادة على البدل ب - قادر في الوقت الثاني على البدل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ .

(٥٤٦) واختلفوا : أ - الانسان قادر على أن يفعل في الثاني ولا يوصف بها في الثالث ب - قادر على الفعل في الثاني والثالث الى ما لا نهاية حـ - قادر عليه في الثالث بعد الثاني ، ثم الرابع بعد الثالث ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ .

(٥٤٧) عند أبي الهذيل ، الانسان قادر على حركة في الثاني وسكون على البدل ، ويقدر على حركات في الثاني متضادات وسكون على البدل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ؛ المغنّي حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ اختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية . أقره البغداديون ونفاه بشر أما الجبائي فقال أنه لا يجوز أن يولد السكون شيئاً في حين أن الحركة قد تولد حركة ، مقالات حـ ٢ ص ٨٨ .

الانساني من وجه إلا أنه لا يشابهه من كل وجه نظراً لاختلاف المستويين . يمكن
للالآلة أن تفعل في الأول والثاني ما دامت الطاقة موجودة ومستمرة دون ضعف
ووهن وفعل الانسان أيضاً مشروط بتوافر الطاقة . ولكن احتمال التكرار في الآلة
أكثر من احتمالها في الانسان ، وديمومة الفعل في الآلة أكثر منه في الانسان ،
واحتمال وجود الشرط في الانسان أضعف من احتمال وجوده في الآلة . الفعل
الطبيعي متكرر إذا توافرت الشروط . فالمطر يسقط كلما تحمل الجو بالبخر وتشبع
به وانخفضت درجة الحرارة أو خف الضغط . والحديد يتحدد بالحرارة كلما توافرت
الحرارة الكافية . استمرار الفعل الطبيعي قائم على افراد القانون الطبيعي .
والفعل الكوني مثل حركة الكواكب قائم على اطراد قوانين حركة الأفلاك . أما
الفعل الانساني فبالرغم من أن له قانونه كذلك ، إلا أن هذا القانون نفسه تعبير عن
الحرية الانسانية دون أن يحتم عليها شيئاً . في الفعل الطبيعي لا استثناء وفي الفعل
الانساني تحدث استثناءات طبقاً لقانون آخر هو حرية الانسان التي تفرض في كل
وقت قانوناً جديداً . فالحرية قانون ذاتها وممارستها وواقعها . والحقيقة أنه تصعب
الاجابة على معظم أسئلة التوليد وبقاء الاستطاعة في الحال الثاني أو الثالث أو
الرابع اجابة صورية خالصة دون الاشارة الى تجارب انسانية يمكن أن تعطينا مادة
لتحليلها وتكون في الوقت نفسه مصدراً يمكن الرجوع له والاحتكام اليه . وليست
المادة أفعال البدن وحدها أو أفعال الشعور وحدها أو أفعال الفرد وحده بل الأفعال
كلها ومسارها في الجماعة .

وهناك أفعال لا تكون إلا متولدة ، ولا تحدث ابتداء مثل النظر المتولد عن
العلم أو العلم المتولد عن النظر أو الفكر المتولد عن الباعث أو الباعث المتولد عن
الفكر وذلك لأن وجود المسبب مشروط بوجود السبب^(٥٤٨) . وأفعال القلوب
المتولدة هي أفعال الشعور . وقد يحدث فيها التولد حين تتولد فكرة من أخرى أو

(٥٤٨) الأفعال المتولدة مثل الارادة والكراهة والظن والفكر ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ شبهة الحكم بالجزء
على الكل ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٧٩ - ٨٠ .

ظن من فكر أو ارادة من كراهة . وإذا كانت بعض الأفعال متولدة فذلك لا يعني أن تكون كل الأفعال متولدة وإلا وقعنا في مغالطة وهي تعدية حكم الجزء على الكل . لا تنقسم الأفعال المتولدة الى أفعال شعور وأفعال جوارح بل الذي يحدد البدء والتولد هو مدى أثر الفعل . الفعل القصير المدى يحدث منذ الحال الأولى ولكن الفعل طويل المدى هو الفعل المتولد . ويتحدد قصر المدى أو طوله بغاية الفعل ، خاصة أم عامة ، وبكمال الغاية ، حسية أو معنوية ، وبقوة الفعل ، فردي أم جماعي ، وبوضوح الرؤية ، سطحي أم عملي ، افتراضي أم واقعي ، مفروض أم يعبر عن مطلب حقيقي^(٥٤٩) . الارادة متولدة من الباعث لأنها ليست شيئاً آخر إلا قوة الباعث الذي يتولد منه المراد . لذلك جعل البعض الأفعال المتولدة هي أفعال الشعور لا أفعال الجوارح لأن الفعل الانساني هو فعل الشعور أما أفعال الجوارح فهي أفعال بدنية خالصة تحدث بطبيعة العضو وتكوين الكائن الحي . والسبب في الأفعال المتولدة هو بقاء الاستطاعة الأولى في الحال الثانية ، وهي أقرب الى أفعال الشعور^(٥٥٠) . وقد تكون أفعال الشعور وأفعال الجوارح معاً أفعال

(٥٤٩) المتولد قسمان : إما أن يكون محل السبب والمسبب واحد أو يتغاير محلهما . فإن كانا متغايرين نحو الألم والوهما فلا شبهة في أنه لا يصح أن يثبتانه لأن المبتدأ يجب أن يكون في محل القدرة . أما إذا حل المتولد في محل السبب فاما أن يحصل في محل واحد ومحل القدرة كالألم الذي يتولد عن الوهها أو العلم المتولد عن النظر فهي محل في محل القدرة ، المنفى ح ٩ ، التوليد ص ١١٣ ، العلم المتولد عن النظر الصحيح تفعله ابتداء ولكن ماذا عن جهة النظر ؟ المصدر السابق ص ١١٦ ، ص ١٢٥ ؛ الارادة لا تقع إلا مبتدئة ، المصدر السابق ص ١٣١ - ١٣٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٦١ ؛ العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر ، الموافق ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٥٥٠) عند الجاحظ وثمامة لا فعل للعبد إلا ما يحل في قلبه من الارادة . وربما أضيف الفكر . أما ما يوجد في الجوارح والأعضاء والأطراف فليس بفعل عند ثمامة ما عدا الارادة حدثاً لا يحدث له . وعند الجاحظ ما عدا الارادة يقع طباعاً ، وأنه لا يقع باختياره إلا الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ وعند الجاحظ المتولدات مثل أفعال الجوارح والمعرفة بالطبع ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الارادة دون الحركات أو ما شاكلها ، الشرح ص ٣٨٧ ؛ لما كانت الأفعال إما للقلوب أو للجوارح فالمولد إما أفعال قلوب أو جوارح . أفعال القلوب المسببة هو العلم . المسببات فيه ما يتولد عن السبب في الثاني وفيه ما يتولد في الحال . والذي يتولد في الثاني ليس إلا النظر—

الارادة ، وتقع كلها حسب الدواعي والقصود . كما أن الأفعال ابتداء أو الأفعال المتولدة كلاهما يقعان حسب الدواعي والقصود . وقد ثبت التولد باثبات أفعال متولدة تقع حسب القصود والدواعي^(٥٥١) . ويؤثر البعض جعل أفعال الانسان أفعال الجوارح أي أفعال الارادة لأنها هي التي تظهر فيها الحرية وما سوى ذلك من أفعال الشعور فإنها تحدث طباعاً^(٥٥٢) . وربما تُترك أفعال الجوارح وأفعال الشعور معاً بلا تحديد لفعالها فكلاهما قد يحدث مرة طباعاً ومرة أخرى اختياراً . وتثبت الأفعال المتولدة باثباتها ناشئة عن القدرة كالأفعال ابتداء^(٥٥٣) . وأحياناً

والاعتماد ، وما يتولد عن الكون فانه يجاور ولا يتراخي ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ من الأفعال ما لا يصح أن نفعله إلا لسبب مثل الصوت والألم والتأليف ومنها ما نفعله ابتداء وبسبب مثل الاعتماد والكون والعلم مرة مبتدأ ومرة متولداً ، ومنها ما نفعله مبتدأ دون سبب مثل الارادة والكراهة والظن والنظر والعلم والاعتقاد ، المحيط ص ٣٩١ - ٣٩٢ ؛ لا فعل للعبد إلا الفكر وما بعده من الارادة والمراد فليس بفعله له بل تحدث بالطبع . ومنهم من قال ان غير الارادة قد يفعله الانسان اختياراً ، المعنى ح ٩ ، التوليد ص ١١ ؛ في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الارادة والفكر ، المصدر السابق ص ٢٥ .

(٥٥١) عند أبي علي وأبي هاشم أفعال الجوارح (حركات ، اعتمادات ، تأليف ، آلام ، أصوات) وأفعال القلوب (فكر ، ارادة ، اعتقاد ، وأضدادها) ابتداء بالقدرة في محلها . وما لا سبب له إما يفعله مباشراً ومتولداً (الأكوان ، الاعتماد) أو متولداً (أصوات ، آلام) ، المصدر السابق ص ١٣ - ١٤ ؛ العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ؛ الآلام تتولد من الوها دون الاعتماد والتأليف ، المصدر السابق ص ١٦٠ ؛ واختلفوا في الأفعال كلها سوى الارادات هل يجوز أن تقع متولدة بعد الاجماع على أن الارادات لا تقع متولدة أ - يجوز أن تكون كلها متولدة ب - المتولد منها ما حل في الفاعل وما حل فعل في نفسه فليس بمتولد د - المتولد ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ وما سوى ذلك فليس بمتولد د - قد تحدث في الانسان أفعال غير الارادة متولدة وأفعال غير متولدة ، مقالات ح ٢ ص ٨٩ ، واختلف مشبو التولد هل يجوز أن يفعل الانسان في غيره علماً ؟ فعند أبي الهذيل والجبائي لا يجوز ، ولا يجوز أن يفعل في نفسه ادراكاً ولا في غيره ادراكاً وعند غيرهم يجوز ، مقالات ح ٢ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٥٥٢) عند ثمامة والجاحظ يفعل الانسان الارادة فقط . وعند الجاحظ ما سوى الارادة يقع من الانسان بطبعه وأنه ليس باختيار له . وعند ثمامة فيما عدا الارادة فعل لا فاعل له ، فعل لله بمعنى أنه طبع الجسم طباعاً أو فعل للجسم طباعاً ، المعنى ح ٩ ، التوليد ص ١١ .

(٥٥٣) ورد في كلام الجاحظ في المعرفة أن الارادة نفسها قد تقع طباعاً مرة واختياراً مرة وكذا القول في

يصعب التفرقة بين الاثنين كما هو واضح في سؤال : هل المقتول بإرادة القاتل أم بقتل المقتول؟^(٥٥٤) وقسمة الأفعال الى بدنية من فعل الانسان وشعورية من فعل الله قسمة تقوم على الرغبة في الجمع بين الفعلين كمحاولة أخيرة قبل خروج الفكر العلمي واستقلاله . وكان من الطبيعي اعطاء الانسان الفعل البدني الخالص ، والله الفعل الشعوري الخالص فهو أكرم وأشرف^(٥٥٥) . وقد يكون هناك خلاف على الأشرف . فقد يكون الأشرف لله أن ننسب اليه أفعال الطبيعة وليس أفعال الارادة تنزيهاً له عن فعل القبيح وحرصاً على حرية الانسان . ولما كانت الطبيعة أقوى من الانسان فانه يكون أكثر شرفاً أن تعطى لله أفعال الطبيعة دون أفعال الانسان^(٥٥٦) . ولما كان الانسان قادراً على الأفعال المتولدة فإنه يقدر على الصفات

== النظر عند تقابل الدواعي ، المصدر السابق ص ١١ ؛ المتولدات التي هي حركات تقع بحسب القدرة ، المصدر السابق ص ٤٠ .

(٥٥٤) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أم لا ؟ أ - كل مقتول ميت لأن كل نفس ذائقة الموت ب - المقتول ليس بميت ، مقالات حـ ٢ ص ٨٤ ، كما اختلفوا في القتل أين يحل ، في القاتل أم في المقتول ، مقالات حـ ٢ ص ٤ - ٨ ، انظر ، خامساً ، أفعال الشعور في المجتمع ، الأجل .

(٥٥٥) عند أبي الهذيل كل ما تولد من فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه . قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه . أما اللذة والألوان والطعم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والشيع والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فمن الله . وذلك لا يتولد عن فعله (على عكس بشر) ، ولا يعلم كيفيته ، يفعل الانسان في غيره الأفعال بالأسباب التي يحدثها في نفسه ، مقالات حـ ٢ ص ٨٠ ؛ وهناك فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فلا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل . وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقديمها بها . ما تولد من فعل العبد من فعل غير اللون والطعم والرائحة وكل ما يعرف كيفيته . أما الادراك والعلم الحاليين في غيره عند استماعه وتعليمه فمن الله ، الملل حـ ١ ص ٧٧ ؛ مقالات حـ ٢ ص ٨٨ .

(٥٥٦) عند الجاحظ والنظام . الفاعل المخلوق انما يحدث بالارادة وما سواها من الحوادث فعل الاله . وعند القدرية المتولدات وسائر اكساب العباد ليست مخلوقة لله ، الأصول ص ٨٤ ؛ واختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان أ - من نفي التولد قال بحركة واحدة ، فالله فاعل . إلا معمرأ فان الشيء المتحرك يفعل في نفسه ب - من أثبت التولد البعض قال بحركة فعلها اثنان فهو حركة واحدة لفاعلين غيريين والبعض قال بحركتين فعيلين للمحركين للشيء المحرك ، مقالات حـ ٢ ص ٨٥ .

الثانية للأشياء في الطبيعة كالألوان والأصوات والطعوم والأرايح^(٥٥٧) .
فالاحساسات الخمس متولدة فيما بينها أي مولدة احساسات وليست أفكاراً حسية .
وكثير من أفعال الانسان تصدر بالتوليد مثل الأصوات والآلام والتأليف . بل ان
اعمال الخلق كلها قائمة على التوليد^(٥٥٨) .

٢ - التوليد في أفعال الطبيعة . ويظهر التوليد أيضاً في أفعال الطبيعة وفي
أفعال الكائن الحي باعتباره موجوداً طبيعياً . فالطبيعة قائمة على تسلسل العلل
واعتماد بعضها على البعض^(٥٥٩) : يحدث التولد في أجسام الطبيعة طبقاً لقوانين
الطبيعة . ولا ينفي التوليد أنه حاصل في الطبيعة كظاهرة طبيعية . التوليد ليس
خلقاً من الله أو اكتساباً للعبد أو حتى فعلاً حراً له لأنها أفعال طبيعية صرفة تخضع

(٥٥٧) عند أبي الهذيل (رواية ابن الراوندي) الانسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأرايح والحر
والبرد واليس والبله واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام ، الانتصار ص ٦٣ ؛ وعند
البغداديين كل ما يحدث من فعل من جهتنا هو من فعلنا حتى اللون والطعم والادراك والعلم ،
المحيط ص ٣٨٠ ؛ أفعال الجوارح المتولدة خمسة : الآلام والتأليف والأصوات والألوان
والاعتماد ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ عند بشر وجعفر اللون والطعم والرائحة ما يفعله الانسان على
سبيل التولد . وقال أيضاً في الادراك أنه يتولد من فعل العبد ، التوليد ص ١٢ .

(٥٥٨) الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الأدميين لا تحصل إلا بالتوليد . وزاد أبو هاشم التأليف ومنعه
أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه أو إلى
جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة ، المواقف ص ٣١٨ ؛ ولا يختلفان
(أبو علي وأبو هاشم) في أن كل ما نفعله نحن في غير محل القدرة لا يكون إلا متولداً إلا في
التأليف الذي يختص بخصوص المحلين . . . والسبب المولد للفعل في غير محله أو في محله في غير
مخاذاته ليس إلا الاعتماد ، المعني ح ٩ ، التوليد ص ١٤ ؛ الأصوات والآلام الحاصلة بفعل
الأدميين لا تحصل إلا بالتوليد ، وزاد أبو هاشم التأليفات واختلفوا في الطعوم والألوان التي
تحصل بالضرب ، واختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . هل يمكن
احداث الألم بلا وهي ؟ المواقف ص ٣١٨ - ٣١٩ .

(٥٥٩) اختلفت المعتزلة في الموت المتولد من الجرح والنافي له مراغم لأصله والمثبت له مراغم للاجماع ،
والكتاب ، المواقف ص ٣١٨ ، المعني ح ٩ ، التوليد ص ١٢٤ ، ص ١٢٧ - ١٣٠ ؛ الاعتماد
ويولد السكون وهو على وجهين في محله والثاني يصادفه من الأجسام ويماسه ، المصدر السابق ص
١٤٢ ، ص ١٦٥ .

لقوانين الطبيعة ، فالأفعال المتولدة لا فاعل لها (٥٦٠) .

والاعتماد وصف بديهي لأثر حركة اليد أو الجسم على الأشياء (٥٦١) ولكن هل يولد الاعتماد أم يتولد بالحركة والنظر والمجاورة ؟ هل الاعتماد جسمي أم معنوي ؟ هل يستطيع الانسان أن يفعل من غير عمامة ؟ (٥٦٢) الحقيقة أن تحليل الفعل على المستوى الطبيعي هو خروج على المستوى القصدي . فسواء كان الإدراك يتم بفتح ارادي للجفن أم لا فذلك وصف خارجي محض لعملية الإدراك أو التأليف الحاصل عن المجاورة وأنواع المجاورة . والالم الحادث عن الوهن كل

(٥٦٠) والمعتزلة لما اسندوا بعض الأفعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة وإلا فبطريق التوليد . ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجه حركة المفتاح . فالألم متولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، وليسوا مخلوقين لله ، شرح التفتازاني ص ١٠٨ ؛ عند ثمانية الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، ص ٣٣٩ ؛ أكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد . والعقل أيضاً يدل عليه إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وكذا في المتولدات مع انشعابها ، الاقتصاد ص ٥١ - ٥٣ .

(٥٦١) ما يدل على أن ما نفعله من الاعتماد في محل القدرة يولد الفعل في غيره أن الواحد منا إذا ماس الشيء بيده أو ماسه واعتمد عليه حصلت فيه الحركات . ومتى لم تحصل المماس لم تحصل الحركات ، المعنى ح ٩ ، التوليد ص ٦٠ ؛ ما يتولد من الكون من التأليف والألم فالشرط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورين ، المصدر السابق ص ٤٤ ؛ المحيط ص ٣٩٣ .

(٥٦٢) عند الجبائي لا يولد الاعتماد شيئاً وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة . النظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص ٥٠٣ - ٥٠٦ ، وعند أبي هاشم الحركة والسكون لا يتولدان إلا من اعتمادات . وعند أبي اسحق بن عياش من معتزلة البصرة الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص ٥٠٦ ؛ ويلاحظ اضطراب الجبائي وابنه في أحكام التأليف اجابة على سؤال : هل يتصور وقوع التأليف مباشراً بالقدرة أم لا يقع إلا متولداً ؟ فعند الجبائي يجوز مباشرة بالقدرة ويجوز متولداً في حين أنه عند أبي هاشم لا يقع إلا متولداً لأن المباشر لا يولد ، ولا تأليف دون مجاورة ، الشامل ص ٤٧٣ ؛ وقد ألزموه بثلاثة أقساط بعد أن قال بقسطين فيها هو متولد عنه قسط لأنه لم يفعله ، وقسط لأنه لم يفعله سببه ، الفرق ص ١٨٧ - ١٨٨ ؛ مقالات ح ٢ ص ٨٦ .

ذلك أوصاف لا دلالة لها بل افتراض عقلي خالص كقسمة التأليف الحادث عن المجاورة الى خمسة أجزاء وتقسيم القدرة الى خمسة أجزاء لكل جزء قدرة^(٥٦٣) .

وبصرف النظر عن أنواع التوليد الطبيعي لأفعال الأجسام أو الكائن الحي فإنها تجري جميعاً بالعادة أو بالطباع أي طبقاً لقانون . والقول بالعادة هو أيضاً قول بالطباع ولكن بلفظ آخر مثل لفظ الخلقة^(٥٦٤) . وحدوث الأشياء في المحل شبيه بحدوثها بالعادة أو بالطبع . ولا يعني المحل المكان الطبيعي كواقعة مصمتة بل هو موقف انساني تتداخل فيه عوامل الفعل الانساني كالباعث والقصد . ولا يعني نفي المحل كموقف مصمت أنها واقعة تحت فعل ارادة خارجية^(٥٦٥) . ولكن يظل لفظ « الطباع » هو اللفظ المفضل^(٥٦٦) . ولا تعني الطباع نفي السبب ، فهي ليست

(٥٦٣) اختلفوا : منهم من قال انه يتولد عن اعتماد الجفن وحركته ومنهم من قال يقع عند الفتح والارادة ومنهم من قال عند فتح الجفن ومقابلة الشبح لبصره فيقع العلم ، وقد كان العلم من قبل مستوراً في القلب ، المعنى حـ ٩ ، التوليد ص ٢٢ ، ص ٤٣ - ٦٠ .

(٥٦٤) الزائد على مقدار ما يولد أثره هو من فعل العادة ، المصدر السابق ص ٢٢ ، ص ٥٣ .

(٥٦٥) المصدر السابق ص ٨٧ - ٨٩ ، ص ٩٣ .

(٥٦٦) عند ثمامة فعل الله يعني أنه طبع الجسم طبعاً يقع فيه ذلك ؛ وعند معمر سائر ما يفعله الله فعل الجسم بطبعه ؛ وعند النظام كل ما جاوز حيز الانسان فهو فعل الله بإيجاب الخلقة بمعنى أنه طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته ذهب . ويقول في الادراكات خاصة أن الله يفعلها بإيجاب خلقه وبحواس . ويقول أبو الهذيل في الادراك أنه فعل الله على جهة الاختراع . ويقول أبو هاشم أنه تعالى يفعل على جهة التوليد لسبب كالمواحد منا وإن كان يحيل كونه محتاجاً الى السبب كحاجتنا اليه ؛ وكان جزار يقول (رواية برغوث) كل ما وقع بالتولد فإنه يكون بالسبب الموجب له وبالطبيعة جميعاً كذهاب الحجر الذي للرفة وللطبيعة الجبر ، المعنى حـ ٩ ، التوليد ص ١١ - ١٣ ؛ وعند النظام لا فعل للانسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا من نفسه وأن الصيام والصلاة والارادات والكراهات والعلم والجهل والصوت والكذب وكلام الانسان وسكوته وسائر أفعاله حركات وكذلك سكون الانسان في المكان انما معناه أنه كائن في وقتين أي تحرك في وقتين ، وأن الألوان والطعوم والأرييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة ولا يجوز أن يفعل الانسان الأجسام واللذة أيضاً ليست من فعل الانسان . إن ما حدث في غير حيزه فهو فعل الله بإيجاب خلقه للشيء ، وكذلك الادراك أي أن الله طبع الأشياء طبعاً . الله =

ضرورة أو حتمية عمياء بل تخضع لقانون طبيعي تجعل الحوادث تحدث طبقاً له وتسمى طباعاً .

وبالرغم من أن الأفعال المتولدة قائمة على القصد والدواعي إلا أنها أيضاً تثبت بالطباع^(٥٦٧) . فاثبات القصد والدواعي لا شأن له باثبات القديم عن طريق الغائية بل هو تحليل علمي لموضوعي لبواعث الأفعال ومقاصدها^(٥٦٨) . والطبع لا ينافي القصد . يقوم الانسان بفعله الذي يعبر عن طبعه وهو قصده . ويحقق الانسان قصده وهو طبعه . ومقاصد الوحي طبيعة وفطرة والفطرة لا تعارض القصد^(٥٦٩) . ولا يمنع الترجيح بين الدوافع بالطبع . ليس الطبع منافياً للغائية . انما كان اثبات الأفعال حسب القصد والدواعي موجهاً ضد نوعين من الجبر ، الجبر الديني الالهي الذي يجعل المعبود فاعلاً لكل شيء ، والجبر العلمي الذي يثبت الأفعال بالطباع . ومع أن الجبر العلمي أكبر رد فعل على الخبر الديني الالهي القائم على التشخيص إلا أنه ينكر القصد والباعث والغائية التي هي أيضاً من الطباع . ليست الطبيعة عمياء بل هي طبيعة عاقلة هادفة^(٥٧٠) .

وكل محاولة للتوفيق بين فعلين لا تأتي بجديد . فالفعل الباقي باق بالاستطاعة الباقية . وهذا تفسير كاف ولا يحتاج الى علة زائدة . والوصف العلمي

== خلق الأجسام ضربة واحدة وأن الجسم في كل وقت يخلق . الانسان هو الروح يفعل في نفسه ، يفعل في ظرفه وهيكله ، مقالات حـ ٢ ص ٨٠ - ٨١ ؛ وقد كفر الجبائي النظام في قوله ان المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، الفرق ص ١٣٢ ، حكى الكعبي عن قول ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله بايجاب الخلقة ، الملل حـ ١ ص ٨٣ .

(٥٦٧) المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ٣٧ .

(٥٦٨) المصدر السابق ص ١٢ .

(٥٦٩) دواعي القادر تؤثر فيما يقع في جوارحه بالطبع ، المصدر السابق ص ٢٩ ؛ انما الفعل يقع بالطبع إذا غلبت الدواعي ، المصدر السابق ص ٣٢ ؛ عند قوة الدواعي يفعل الفعل بالطبع وعند تساويها بالقدرة ، المصدر السابق ص ٣٥ ؛ وقد عرف الجاحظ بذلك ، المصدر السابق ص ٣٤ - ٣٥ .

(٥٧٠) فيجب القضاء بأن هذه الأفعال حادثة من الانسان دون القديم وأنه لا يصح أن تكون واقعة بالطبع ، المصدر السابق ص ١٧ - ٢٣ .

يقوم على التفسير بعلة أقل لا بعلة أكثر^(٥٧١) . فالقول بالطباع وبفعل المعبود في آن واحد تفسير لظاهرة بعلتين ، الأولى كافية والثانية زائدة . بل ان القول بالسبب بالاضافة الى الطبيعة رغبة في اثبات أفعال المعبود وخوف من الاستقلال التام للطبيعة . وفي هذه الحالة تحدث الأفعال المتولدة باجتماع السبب والطبيعة معاً . والقول بالطباع وان كان يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة للفكر اللاهوتي في الطبيعيات إلا أنه حين يفسر بقاء الفعل والاستطاعة يغفل أثر القدرة الأولى وكأن الواقع يتحرك بنفسه دون ما تدخل من إرادة الانسان المستمرة في الأثر . ليست حركة الواقع فقط نتيجة طبيعة الأشياء بل نتيجة طبيعة الأشياء والفعل الانساني معاً . لا يتغير الواقع بنفسه . ولا يغير الانسان الواقع ضد طبيعة الأشياء . لا يحدث شيء في الواقع إلا وله محدث وهو الانسان أو طبيعة الأشياء . ولا يحدث شيء من الخارج ، فالانسان وطبيعة الأشياء كلاهما في العالم^(٥٧٢) . لذلك فان القول بالطباع

(٥٧١) عند حفص الفرد كل ما تولد عن فعله كالآل الحاد من الضربة واصابة الحجر الحادث من الدفعة فعل الله والانسان ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٣ ؛ وعند بشر ما كان من الألوان يقع بسبب من قبل الانسان فهو فعله . وما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل منه ، الانتصار ص ٦٣ ؛ وعند ضرار وحفص الفرد ما تولد من فعلهم لم يمكنهم الامتناع عنه متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع عنه متى أرادوا ليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم . وكان ضرار يقول ان الانسان يفعل في غير حيزه وأن ما تولد عن فعل من حركته أو سكون كسب له خلق الله ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ ؛ الفرق ص ٢٢٤ .

(٥٧٢) عند النظام كل ما جاوز حيز الانسان فهو من خلق الله بايجاب الخلقة أي طبع الأجسام ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ ويقول المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، الأصول ص ١٣٩ ؛ وعند معمر المتولدات أجمع وكذلك جميع الأعراض فعل الأجسام الموات بطباعها . ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عنده فعل سوى الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ وعنده الأعراض كلها من فعل الأجسام إما طبعاً أو اختياراً ، الأصول ص ١٣٩ ؛ الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع وأن الله ما خلق كوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا سكناً ولا حياة ولا موتاً ولا قدرة ولا عجزاً ولا علماً ولا صحة ولا سقماً ولا سمعاً ولا بصرأ ولا شيئاً من الأعراض ، الأصول ص ١٣٥ ؛ وعند معمر والنظام الله أوجد محال الحركات ثم هي توجه بطبعها وأخرجوا المتولدات من أن تكون فعلاً للعبد وأثبتوها لله بايجاب الخلقة أو من فعل نفس المحل ، الشرح ص ٣٨٧ ؛ وعند الجاحظ تقع المتولدات من العبد طبعاً ؛ أفعال الجوارح والمعارف إذا دعا الداعي الى فعل وأراد ذلك الفعل وقع طبعاً . وليس هناك اختيار إلا الارادة دون ما عداها ، =

دون التوليد هو انكار لأثر الارادة في الواقع واستحالة لشكر الانسان وثنائه واحساسه بالتوفيق في اتمام مهمته^(٥٧٣) . وهو قول بطبيعة غير عاقلة وغير مريدة وإعطاء الطبيعة كل القوة وسلبها عن الانسان^(٥٧٤) هو فعل للطبيعة خارج الشعور واعتبارها أما قديمة لا شأن للانسان بها أو حادثة بلا سبب وتحتاج الى محدث^(٥٧٥) . يؤدي القول بالطباع دون الاختيار الى انكار البعثة والوحي . صحيح أن الواقع يتأزم ويستدعي الفكر ويمكن للطبيعة أن تبدع فكرها ويكون في الوقت نفسه مطابقاً للوحي ولكن ذلك يحتاج الى طبيعة كاملة والى وقت طويل ، ولا يبرأ من احتمال الخطأ . فالوحي هو عقل الطبيعة وفعل مع الطباع^(٥٧٦) .

== المحيط ص ٣٨٥ - ٣٨٦ ؛ وعند ثمانية الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، الأصول ص ١٣٨ ؛ وعند بشر بن المعتمر الألوان والطعوم والروائح والسمع منها ما هو فعل لله ومنها ما هو فعل للعبد ومنها ما هو اجتماع العباد ، الأصول ص ١٣٥ ، وقد أجاز بشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الادراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الانسان . وأجاز منا فعل الألوان والطعام والروائح والادراكات على سبيل التولد ، الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ وعند الجاحظ ، ما بعد الارادة فهو للانسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الارادة ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ .

(٥٧٣) عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر ، المحيط ص ٣٨٦ ؛ باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف إليهما القبح . الشرح ص ٣٨٨ - ٣٨٩ ؛ المحيط ص ٣٩٢ .

(٥٧٤) عند القاضي عبد الجبار الطباع لا تعقل وتؤدي الى الدهرية ، المحيط ص ٣٨٧ ؛ الطباع مما لا يعقل ، وقد تؤدي الى نفى الصانع ، الشرح ص ٣٨٩ ؛ يؤدي القول بالطباع الى اثبات أن الحوادث لا محدث لها في جميع الحوادث المتبدلات والمتولدات ، الشرح ص ٣٨٩ ؛ وعند أبي علي وأبي هاشم أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل ولا يقع الفعل إلا من قادر وقدره السبب عندهما هي قدرة المسبب ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٥٧٥) يقول القاضي عبد الجبار : الطبع إما قديم أو حادث ، لا يكون قديماً ولو كان محدثاً لاحتاج الى طبع ، المحيط ص ٣٨٨ ؛ الانتصار ص ٧٧ - ٧٨ .

(٥٧٦) وكيف نثبت النبوات بطبع المحل ؟ الشرح ص ٣٨٩ ، وألزمهم على قولهم بالطبع ألا تصح معرفة النبوات لأن أكثر معجزاتهم هي أعراض حالة في الأجسام . وعندهم أن المحل هو الفاعل لها . ولم يثبت أنه لا يفعل إلا الحسن فكيف يمكن أن يوثق بالنبوات ؟ المغنى حـ ٩ ، التوليد

ولا يؤدي القول بالطبائع إلى إنكار الصانع بل إلى اثبات حكمته . ليس الصانع حاوياً أو ساحراً بل حكيم خلق الأجسام وجعلها تتحقق طباعاً طبقاً لقوانين الكون من طبيعة الخلق . وموضوع التوليد هو تحليل لأفعال الطبيعة وليس الهدف منه صياغة أدلة على وجود الصانع . هو موضوع موجه الى أسفل وليس الى أعلى وبالتالي تظل المحافظة على المستويات قائمة . وهو أكثر مدعاة للتنزيه ، تنزيه الله عن القبائح والشُرور وأكثر مدعاة للعدل بالتأكيد على مسؤولية الانسان عن أفعاله واستمرارها في الكون . كما أنه أكثر مدعاة الى تأسيس العلم الآلي وجعل الأفعال كلها متولدة عن بعضها البعض تجنباً للتشخيص . كل شيء خاضع لقانون سواء الأفعال الارادية أم غير الارادية ، العضوية البدنية أم الشعورية الخالصة .

وابتات المتولدات في الأفعال الانسانية بارجاعها للارادة وترك أفعال الطبيعة متولدة لا فاعل لها هو اثبات حرية الانسان ولاستقلال الطبيعة في آن واحد . ومن ثم يمتد فعل الانسان الحر الى العالم من خلال حتمية قوانين الطبيعة^(٥٧٧) . وقد يصل الأمر الى حد اعتبار أن أفعال الارادة أيضاً خاضعة للأسباب وأن الانسان قادر متى أخذ بالأسباب على اتيان كل الأفعال ، أفعال الارادة وأفعال الطبيعة ، على سبيل التولد . وهنا يتأسس العلم الطبيعي الآلي ، وتصبح الارادة الحرة جزءاً

(٥٧٧) يتضح ذلك من أقوال أصحاب الطبائع أو الطبائعيين مثل ثمامة وبشر ومعمّر والمدّار والنّجار وبرغوث بالإضافة الى أقوال الجاحظ والنظام السابقة . فعند ثمامة لا فاعل للانسان إلا الارادة وأن ما سواها حدث لا يحدث كتحو ذهب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك . وذلك يضاف الى الانسان على المجاز ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ ؛ الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، وهي مقالة تجر الى انكار صانع العالم لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل ولم يكن حيثث في الأفعال دلالة على فاعلها ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه ، كما لو أجاز انسان وجود كتابة لا عن كاتب ووجود مبني أو منسوخ لا من بان أو ناسخ ، الفرق ص ١٧٣ ؛ الأفعال متولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه اضافتها الى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف القول حيث مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه اضافتها الى الله لأنه يؤدي الى فعل القبيح وذلك محال . فتخير وقال المتولدات لا فاعل لها . المعرفة متولدة من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، الملل حـ ١ ص ١٠٦ ؛ الفعل يصح من غير الفاعل ، اعتقادات ص ٤٢ .

من قوانين الطبيعة وأحد عوامل الخلق فيها^(٥٧٨) . وقد يكون التولد بالطبع دون تفصيل في الأسباب . كما قد يصل القول بالطبع الى أن تكون أفعال الارادة ذاتها بالطبع وأن يكون الانسان قادراً حتى على خلق أفعال الشعور الداخلية بالطبع^(٥٧٩) . وقد يقع فعل واحد من فاعلين لما كان الفعل يحدث في الطبيعة وكانت الطبيعة قابلة لأفعال الانسان ، ودون أن يكون أحد الفاعلين خلقاً والآخر كسباً ،

(٥٧٨) وعند بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد ، ما تولد من فعلنا حادث من الأسباب الواقعة منا (الطعوم ، الروائح ، الحركات ، السكنات ، ادراك جميع الحواس) ؛ الانسان يفعل في غيره بسبب يحدثه في نفسه ويفعل في نفسه أفعالاً متولدة وغير متولدة ، مقالات حـ ٢ ص ٧٩ ؛ أفرط في القول في التولد حتى قال إن الانسان يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الادراكات على سبيل التولد إذا فعل اسبابها وكذلك القول في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وقد كفره الأشاعرة وسائر المعتزلة في قوله ان الانسان قد يخترع الألوان والطعام والروائح والادراكات ، الفرق ص ١٥٧ ؛ أخذ هذا من الطبيعيين الذين لا يفرقون بين التولد والمباشر بالقدرة ولا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة ، الملل حـ ١ ص ٤٢ ، ص ٩٦ .

(٥٧٩) عند معمر ، الانسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكوناً وأنه يفعل في نفسه الارادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل وأنه لا يفعل في غيره شيئاً وأنه جزء لا يتجزأ ومعنى لا ينقسم وأنه في هذا البدن على التدين لا على المماساة والحلول . المتولد وما يحمل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وطراوة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه ، وأن الموات يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه وأن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت . الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على حدث ولا على سمع ولا على بصر ، وأن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير ، والادراك فعل المدرك ، والحس فعل الحساس ، والقرآن فعل الشيء الذي سمع منه ان كان ملكاً أو شجرة أو حجراً وأنه لا كلام لله في الحقيقة . يفعل الله التلويح والاحياء والاماتة . ليس أعراضاً لأن الله إذا لون الجسم فإنه إما أن يتلون أم لا . فان تلون فاللون بطبعه ، وبالتالي فهو فعله . ولا يجوز أن يطبعه تبعاً لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقاً لغيره وإن لم يكن طبع الجسم متلوناً جاز أن يلونه الباري فلا يتلون ، مقالات حـ ٢ ص ٨١-٨٢ ؛ حكى عنه الكعبي أن الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه للشيء وغير الأمر والاخبار والحكم فأشار الى أمر مجهول لا يعرف . وقال ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت أو توليداً ، أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة ولا على التوليد ، الملل حـ ١ ص ١٠٠-١٠١ .

أحدهما لله والآخر للانسان . فكلاهما للانسان ، لفاعلين مختلفين(٥٨٠) .

وإذا ما فعل الله فإنه يفعل طباعاً ، طبقاً لقوانين الطبيعة وليس ضدها(٥٨١) .
وقد يؤثر البعض جعل التولد في أفعال الانسان وحدها في نفسه وليس في غيره خوفاً من حتمية الطبيعة وإثارة للحرية . موضوع التولد اذن هو مبحث في الطبيعة كما أنه مبحث في الفعل الانساني ، في حرية الأفعال وبقاتها في الطبيعة بقوتها الذاتية الكامنة وبآثارها في الأغيار . يصارع فيه الفكر الانساني الطبيعي الفكر الديني الالهي حفاظاً على حرية الانسان وإثباتاً لاستقلال قوانين الطبيعة .

خامساً : أفعال الوعي الفردي والاجتماعي .

أفعال الوعي الفردي والاجتماعي هي أفعال الشعور في ذاته وفي الآخر ، في الفرد والمجتمع . فهي متجهة هذه المرة ليس الى الطبيعة وعالم الأشياء بل الى المجتمع وعالم الآخرين . فالتولد هو استمرار لأفعال الشعور ليس فقط في الطبيعة من خلال حركة الأجسام في الأكوان والاعتماد والتأليف والمماسمة والمجاورة بل أيضاً من خلال أفعال الآخرين في المجتمع . وقد كان يبرز سؤال باستمرار ؟ لماذا يوجد توليد الطبيعة ولا يوجد توليد في المجتمع والتاريخ ؟ وقد سميت أفعال الوعي وليس أفعال الشعور لأن الأفعال هنا ليست مجرد موضوع لاثبات الحرية ، بل لأنها تكشف عن الحرية القائمة على الوعي سواء في أفعال الشعور الفردية أو في أفعال الشعور الاجتماعية . فالشعور هنا هو الوعي الفردي والوعي الاجتماعي .

والعجيب أن أفعال الوعي هذه عند القدماء ليست مهمة ولا تدخل في صلب موضوع خلق الأفعال . وكلما كان الأمر مهماً تعم به البلوى وتتوقف عليه مصالح

(٥٨٠) أما المردار فقد أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد مع انكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خلق والآخر مكتسب . كقُر بشر لقوله بتوليد الألوان والطعوم والادراكات . وكقُر النظام لقوله بالتولدات من فعل الله لأنه يشابه قول النصاري أن المسيح ابن الله عن فعل الله ، الفرق ص ١٦٦ ، الملل ح ١ ص ١٠٤ .

(٥٨١) وقد مال برغوث الى قول استاذة وقال ان الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع فله طبع الحجر طبعاً والحیوان طبعاً ، مقالات ح ١ ص ٣١٦ ، الفرق ص ٢٠٩ ؛

الناس أبعد القدماء مثل هذه الأفعال ومثل موضوع الامامة . فهي مجرد أمور « صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع »^(٥٨٢) . وهي مجرد أمور تخرج عن حيز المختصرات الى المطولات . وهي أمور لفظية خالصة تخرج عن العقائد والشرع ولا تحتاج الا إلى تفسير لغوي . وهي أمور لا داعي لأن تخطر بالبال ، وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها لأن البحث فيها يتطلب معرفة حقائق الأمور وهو أمر غير لائق بالعقائد التي يراد منها مجرد تهذيب الاعتقاد ! هي أمور غير مهمة في الدين إذ يكفي ابعاد الشك عن النفس في الذات والصفات والأفعال أي في التوحيد . أما ما يتعلق بحياة الناس ، ومصالح الأفراد والجماعات فلا يجوز الخوض فيها ، لأنها مضيعة للوقت وانشغال بما لا يهم ، فلا فرق في ذلك بين أفعال الوعي الفردي والاجتماعي حتى يحتكرها السلطان ويقررها وفق هواه^(٥٨٣) .

== ويرى الحسين بن محمد النجار أن الانسان لا يفعل في غيره ، ولا يفعل إلا في نفسه مثل الحركات والسكون والادراكات والطعوم والكفر والايان وأن الانسان لا يفعل المأ ولا ادراكاً ولا رؤية ولا يفعل شيئاً عن طريق التولد .

(٥٨٢) هذا هو موقف الايجي إذ يقول : « في البحث عن أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها » ويذكر خمسة : ١ - الطبع والختم والألفة ٢ - التوفيق والهداية ٣ - الأجل ٤ - الرزق ٥ - الأسعار ، المواقف ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

(٥٨٣) هذا هو موقف الغزالي إذ يقول « في الاعتذار عن الاخلال بفصول شحتها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها ألا تشمل إلا عل الملم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد . أما الأمور التي لا حاجة الى إخطارها بالبال وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور ، وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد . وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون أ - عقلي ، كالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات أم لا . وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثاله ب - لفظي كالبحث عن المسمى باسم الرزق ولفظ التوفيق والخللان والايان ما حدودها ومسبباتها ح - فهي كالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك . وكل ذلك ليس بمهم في الدين بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله على القدرة التي هي حق في القطب الأول وصفاته وأحكامها كما هي حق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث . وفي رسول الله أن يعرف صدقه ويصدق في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم . ونحن نورد من كل فن ما أهمناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها من المهمات ==

وهي أمور تدفع إلى الغلو أو التقصير وتبعد عن التوسط والاعتدال^(٥٨٤) . صحيح أنها مسائل يصعب إصدار الأحكام عليها أو التعرف إليها نظراً لأننا لم نشق قلوب الناس ومع ذلك فانه يمكن معرفة أوضاعها الاجتماعية وأبنيتها النفسية . فهي أمور عقلية مثل القدرة والاستطاعة والفعل كما أنها مسائل نفسية واجتماعية تكشف عن أوضاع سياسية يريد السلطان السكوت عنها ويتبعه عالم الكلام بابعادها عن حريات الناس وهميشها في العقائد حتى يتم احكام مؤامرة الصمت عملياً ونظرياً ، سياسياً ودينياً .

وتنقسم هذه الأفعال الى قسمين أفعال الوعي الفردي وأفعال الوعي الاجتماعي . الأولى مثل النصر والسداد ، والتوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال ، النعمة والفضل والاحسان ، العصمة ، القوة والعون ، الحول والتيسير . . . الخ والثانية مثل الأجل ، والرزق ، والسعر ، مفرداً ، أو الآجال والأرزاق والأسعار جمعاً . ويلاحظ أن أفعال الشعور الفردي أكثر من أفعال الشعور الاجتماعي . الأولى متعددة تقرب من الثمانية عشر فعلاً ، والثانية محصورة في ثلاث . الأولى باستمرار أفعال في صيغة المفرد في حين أن الثانية تكون أفعالاً في صيغة الجمع . مما يدل على الطابع الفردي للأولى والاجتماعي للثانية . ولكن أهم ما يفرق الفعلين هو أن الأفعال الفردية مزدوجة الطابع في معظمها في حين أن الأفعال الاجتماعية ليست كذلك .

١ - أفعال الوعي الفردي

تنظم افعال الوعي الفردي في مجموعات ثنائية مزدوجة ايجاباً وسلباً ، وكأننا

== والمقصودات في المعتقدات ، الاقتصاد ص ١١١ - ١١٢ ؛ ثم حاولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا أو أمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره ، وأنه لا قيمة له . فلا ينبغي أن تضيع العمر إلا بالمهم ، وبين يدي النظار أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ واقتضاء الاطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعيننا ! الاقتصاد ص ١١٦ .

(٥٨٤) ويقول البغدادى « وللفريقين في التوفيق والخذلان والشرح والطبع وامثالها كلام على طرفي الغلو والتقصير . والحق بينهما دون الجائز منها ، النهاية ص ٤١١ .

أمام فعلين متضادين أشبه بأحوال الصوفية . وذلك مثل : التوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال . وقد تختلف أطراف الأفعال المتضادة فقد يكون النصر بدلاً من التوفيق في مقابل الخذلان . وقد تكون الأفعال المزدوجة متماثلة متشابهة وليست متعارضة متضادة إما إيجاباً مثل التوفيق والسداد ، العون والتيسير أو سلباً مثل الطبع والختم . وقد يقع التجانس في أفعال ثلاثية وليست ثنائية وغالباً ما تكون إيجاباً لا سلباً مثل النعمة والفضل والاحسان ، وقد تكون رباعية وغالباً ما تكون أيضاً إيجاباً لا سلباً مثل القوة والعون والحول والتيسير . وقد يكون فعلاً واحداً بمفرده وغالباً ما يكون إيجاباً مثل العصمة . فالأفعال في معظمها يغلب عليها الايجاب (أربعة عشر فعلاً هي : النصر ، السداد ، التوفيق ، الشرح ، الفتح ، الهداية ، النعمة ، الفضل ، الاحسان ، العصمة ، القوة ، العون ، الحول ، التيسير) أكثر من السلب (أربعة أفعال وهي الخذلان ، الطبع ، الختم ، الضلال) مما يدل على أن الوعي الفردي أكثر ايجابية وتفاؤلاً وقدرة على الخلق والابداع والنجاح منه على السلبية والتشاؤم والاستسلام والرضوخ والفشل .

ويصعب تحديد المعاني الدقيقة لكل الألفاظ المتجانسة إيجاباً مثل الهداية والعون والتيسير والتوفيق أو لكل الألفاظ المتجانسة سلباً مثل الخذلان والضلال والطبع والختم . انما المقصود منها شيء واحد وهو: هل يتم الوعي الفردي من داخله بفعل ارادته الحرة، أم من خارجه بفعل ارادة خارجية ؟ وقد تكون الألفاظ أقرب الى الترادف والى التمرينات العقلية للاجابة على هذا السؤال المبدئي . فالاجابة بعدم قدرة الوعي من داخله على الأفعال تفرز تراث السلطة التي تتمثل الارادة الخارجية مشخصة في الله أولاً ثم في السلطان ثانياً . والاجابة بقدرة الوعي من داخله على أفعاله تفرز تراث المعارضة التي تتمثل في جموع المحكومين وعامة الرعية . لذلك قد يذكر منها البعض دون البعض . وقد يتم التركيز على البعض دون البعض . يذكر التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ولا يكاد يذكر الشرح والفتح والنعمة والفضل والاحسان والقوة

والحول . ولكن يمكن فهمها قياساً . كما يمكن اضافة غيرها قياساً .

وقد ظهر بعض هذه الأفعال مثل الايمان والكفر في أفعال الشعور الداخلية كما ظهر موضوع التوفيق والخذلان والاشقاء والاسعاد كعقائد فرعية من العقيدة الأم ، عقيدة القضاء والقدر . وقد يدخل البعض منها في موضوع الحسن والقبح أي في الشق الثاني من العدل وبوجه خاص في موضوع اللطف أو الصلاح . ومع ذلك فمكانه الطبيعي هو آخر باب خلق الأفعال وبداية الحسن والقبح . وبالتالي يكون هو الانتقال الطبيعي من شق العدل الأول ، خلق الأفعال الى شقه الثاني الحسن والقبح .

أ - التوفيق والسداد . وتتصارع كل أفعال الوعي الفردي ابتداء من التوفيق والسداد مع ارادتين ، ارادة الله وإرادة الانسان . هل التوفيق والسداد فعلاان لله أم فعلاان للانسان ؟ وكيف تكون أفعال الوعي الفردي لغير الانسان وهي مرتبطة بالتمييز والعقل ، وهما أنخص خصائص الانسان ؟ ان التردد بين نسبة أفعال الوعي الفردي الى الله أم الى الانسان اثما هو ناتج عن الخلط بين الانفعال والعقل ، بين العاطفة والذهن . فليس الأمر مزايادة في الايمان وابتهاالات لله بل تحليل لأفعال الشعور ودفاع عن استقلال الانسان^(٥٨٥) . ليس الأمر منافسة أو مبارزة أو تحد بين الله والانسان ، ووضع الله مكان القادر والانسان مكان العاجز دفاعاً عن الله وتوضحية بالانسان أمام السلطان أكثر منه أمام الله ، ونفاقاً أكثر منه ايماناً . إذ يعجز الانسان عن الاجابة المضادة وإلا وقع تحت شتى ألوان الضغط النفسي

(٥٨٥) يقول الشهرستاني : والحق الذي لا غبار عليه « إياك نعبد » محافظة على العبودية ، « وإياك نستعين » استعانة بالربوبية ، والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والمهذبة والفضال تنتسب الى الله بشرط أن يكون أحق الاسمين به أحسن الاسمين وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجوداً وأجدرهما حصولاً ، اللهم من أحسن لفضلك يقدر ، ومن أساء فبخطيئته يهلك ، لا المحسن استغنى عن رفعتك ومعونتك ، ولا المسيء عليك ولا استبد بأمر خرج بمحض قدرتك . فيا من هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى آله أحظى به ما أنت أهله ، انك أهل لكل جميل . النهاية ص ٤١٤ - ٤١٥ .

والارهاب السياسي وتخلق ايمان العوام^(٥٨٦) . لا يعني جعل أفعال الوعي الفردي مسؤولية الانسان أي تعجيز الله بل تثبيتاً لحكمته وغايته ، وهو الدفاع عن حرية الانسان واستقلاله ومسؤوليته . ويزداد الأمر صعوبة إذا ما كان التوفيق والسداد بناء على الدعاء والابتهاال والسؤال والاستعطاف والاستجداء والمناجاة والطلب والبكاء . وبالتالي يقع الوعي في خطأين . الأول التخلي عن الفعل الى الانفعال ثم طلب الفعل من الآخر وليس من الذات . وهل الدعاء قادر على استجلاب الطاعة أم أن الفعل هو القادر على ذلك ؟ إذا كان الفعل فالانسان حر وإلا احتاج الى قدرة ولزم الدور^(٥٨٧) . وكيف يتم التوفيق والسداد للبعض دون البعض ؟ أليس من سمات صفات الذات أو الفعل الاطلاق ؟ وإذا كان مقياس التمييز هو العمل الصالح فيكون فعل الانسان هو علة التوفيق والسداد وليس فعل الله ؟ ان التوفيق والسداد هما في حقيقة الأمر الميل النفساني المصاحب للفعل نتيجة لقوة الباعث وصدق النفس وكمال الغاية من داخل الشعور وليس من خارجه . وما يسمى بالتيسير والعون والتوفيق أو العصمة أو القوة أو الفضل أو النعمة أو الاحسان كل ذلك هو القوة التي يشعر بها الانسان اثناء عمله بعد تخطيطه وبذل جهده . هي قوة الفعل الذاتي وهي تحقق والامكانيات الجديدة التي تظهر ، قوة الحق على الباطل ، قوة حضور المبدأ على غيابه ، وقوة الطبيعة على مناقضتها ، وقوة التاريخ على مناهضته . هي ذلك الثبوت والبرهان الذي يجده الانسان في نفسه والثقة بالنفس ساعة الفعل . التوفيق أو العصمة أو التأييد أو الهداية ، كل ذلك شعور انساني بأن الفعل قد تم على أكمل وجه أكثر مما كان الانسان يتوقع في البداية ، وهو شعور موجود بالفعل ولكنه لا يدل على تدخل ارادة خارجية مشخصة أحدثت هذا التوفيق بل تدل إذا كان الفعل مروباً على حدوث الفعل بارادة الانسان طبقاً لباعثه وتخطيطه وغايته . أما إذا لم يكن الفعل مروباً وحدث الفعل فإنه يدل على

(٥٨٦) يمارس الأشعري هذا الارهاب في الابانة ص ٥١ ، ص ٥٧ وتبعه الجويني في الارشاد ص

٢٥٤ - ٢٥٥

(٥٨٧) تبدو هذه الابتهاالات والأدعية بالتوفيق والمحبة والولاية لأهل الطاعة وخذلان أهل المعصية في الانصاف ص ٢٨ ؛ الاتحاف ص ٩٩ ؛ الأمير ص ٩٩ .

وجود علة أحدثته إما ارادة انسان آخر أو تداخل الأحداث وتشابكها كما تتداخل الأمواج لحمل غريق على الشاطئ أو مجرد مسرى التاريخ الذي يتحقق بالارادة البشرية العامة والتي يصل تأثيرها حتى هذا الفعل غير المروي فيجرفها أمامه كشيء طبيعي . فإذا ما حدث الفعل دون ما توقع من الانسان الذي لم يقصده ولم يفعله حسب ذلك توفيقاً وعصمة وسداداً وعوناً وقوة وحولاً وتيسيراً أو فضلاً ونعمة واحساناً^(٥٨٨) ! إن التوفيق والسداد هما وقوع الأفعال حسب ارادة الانسان وقصده ودواعيه . يفعل الانسان في الحاضر والمستقبل ويظل مشروطاً بتدخل عوامل أخرى منها تدخل ارادات انسانية أخرى في توجيه الفعل أو حدوث وقائع جديدة لم تكن في الحسبان يسارع بأخذها ووضعها في مجال الفعل كعناصر ايجابية جديدة^(٥٨٩) . وليس هذا هو اللطف أو الصلاح لأن ذلك يشير الى تدخل ارادة خارجية . كما أنه يثير اشكالات أكثر مما يحلها . فما مقياس اللطف أو الصلاح ؟ ولماذا يُعطى لانسان دون غيره ؟ وإذا كان مشروطاً بالفعل فالفعل هو الأساس ؟ وكيف يكون فعل الله ، اللطف أو الصلاح مشروطاً ؟ فإذا ما كان التوفيق والسداد الثواب بعد الفعل فان ذلك يحدث طبقاً لقانون الاستحقاق ولا يكون تدخلاً قبل الفعل باستطاعة زائدة ولا أثناء الفعل بقدرة اضافية ، وإذا كان يعني مجرد الحكم فانه يحدث أيضاً بعد اتمام الفعل وليس قبله أو اثناءه ، وهو حكم يقوم على تصور الهي كما يمكن أن يقوم حكم على تصور انساني خالص . وإذا كان يعني مجرد اللطف دون الاجزاء أي خلق قدرة دون جبر فانه يصطدم بعموم اللطف وخصوصه وشروطه ، ويكون بمثابة حل مشكلة باثارة مشكلة أعظم . فإذا ما كان يعني علم الله فإن علم الله بعدي وليس قبلياً ، لا يجبر على فعل بل يسجل نتيجة أفعال . وبالتالي يستحيل فهم التوفيق والسداد بمعنى اللطف أو الصلاح^(٥٩٠) .

(٥٨٨) وعند الأشعري إذا كانت الاستطاعة نعمة من الله وفضل واحسان فإنها تكون توفيقاً وسداداً، الابانة ص ٥٠

(٥٨٩) الداعية هي الميل النفساني المصاحب للفعل، الأمير ص ٩٩ ؛ وعند الأشعري أيضاً هي الثبوت والبرهان الذي وقع ليوسف ، الابانة ص ٥٥ .

(٥٩٠) تختلف الأسماء على اللطف فربما يسمى توفيقاً وعصمة ، الشرح ص ٥١٩ ، في معنى وصف=

ب - النصر والخذلان . إذا كان التوفيق والسداد فعلين متجانسين فإن النصر والخذلان إعلان متضادان . وقد يأتي التوفيق في مقابل الخذلان . وإذا كان من الطبيعي ، على أكثر تقدير ، أن يوفق الله ويسدد الخطى فكيف به يخذل ؟ وإذا كان من الطبيعي ألا يصدر عن الخير إلا الخير فكيف يصدر عن الله الشر ؟ إذا كان الله فاعلاً للخير فكيف يكون فاعلاً للشر ؟ وإذا كان مقياس النصر والخذلان هو إيمان الإنسان وصدقه في الفعل تصبح الإرادة الالهية مشروطة بالفعل الانساني ، ويصبح الإنسان هو الذي يحدد اختيار الفعل الالهي إما النصر وإما الخذلان . وإذا

== اللطف بأنه توفيق يفيد موافقة الطاعة له، المغنى جـ ١٣، اللطف ص ١٢ - ١٤ ؛ القول في التوفيق والتسديد . اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل : أ - التوفيق عن الله ثواب يفعله مع إيمان العبد . ولا يقال للكافر موفق وكذلك التسديد ب - هو الحكم من الله أن الإنسان موفق وكذلك التسديد ج - جعفر بن حرب ، التوفيق والتسديد لطفاً لا بوجبان الطاعة في العبد فإذا أقر الإنسان بالطاعة كان موفقاً مسدداً - الجبائي ، هو اللطف في معلوم الله إذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت ويفعله الكافر في الوقت الثاني ؛ التوفيق أو السداد هو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع وليس يجب أن يكون مأمون الغيب ، الشرح ص ٧٨١ وعند المعتزلة هو موفق وسط ، اللطف من الله والحرية من الإنسان ، الارشاد ص ٢٥٤ - ٢٥٥ . وعند أهل الاثبات هو قوة الإيمان وكذلك العصمة ، مقالات جـ ١ ص ٣٠٠ ؛ وبهذا المعنى يفهم الأشعري اللطف أو الصلاح فالله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم وأصلحهم وهداهم وأصلح الكافرين ولم يهدمهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطفغيان . ولو لطف بهم وأصلح لكانوا صالحين، ولو هدامهم لكانوا مهتدين وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم ، الابانة ص ٩ ؛ وندين بأنه يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله ، المصدر السابق ص ١٠ ؛ واللفظان موجودان في أصل الوحي وإن لم يوجد المعنيان كثيراً . فقد ذكر لفظ التوفيق ٤ مرات ، اثنان لله « ان يريد اصلاحاً يوفق الله بينهما » (٣٥ : ٤) ؛ « ان أريد إلا الاصلاح ما استطعت وما توفيتي إلا بالله » (٨٨ : ١١) . ويتم التوفيق إما بين الزوجين أو في المجتمع أي أن التوفيق هنا بمعنى المصالحة وإعادة التوحيد للأطراف المتنازعة وما دامت النية صادقة والغاية كاملة والباعث قوي ، والأرادة متوافرة فلا بد وأن يحدث التوفيق . توفيق الله هنا معناه ضرورة حدوث النتيجة إذا ما توفرت مقدماتها . أما لفظ السداد فقد ذكر خمس مرات لا بمعنى التسديد الاصطلاحي . فقد ذكر « السد » ثلاث مرات « والسدين » مرة واحدة بمعنى الختم والطبع والمنع وليس السداد . وذكرت صفة « سديد » للقول الصائب مثل « فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » (٩ : ٤) ؛ « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً » (٣٣ : ٧٠) .

كان الأمر كله مرهوناً بالاستطاعة التي يخلقها الله في ساعة الفعل فإن هذه الاستطاعة لا تكون محايدة يستعملها الانسان بعد ذلك إما للخير أو الشر إما للعمل الصالح أو العمل المفسد ، إما للنفع أو للضرر بل تتوجه إيجاباً أم سلباً بفعل الله ، تنصر أو تخذل ، تهدي أو تفضل ، تشرح أو تختتم ، تفتح أو تطبع . ويستحيل أن يتم هذا التوجه بتميز مسبق أو عفويّاً عشوائياً بالمصادفة . وإذا كان المقياس هو حسن النية والصدق في أفعال الانسان يكون الانسان هو الذي حدد اختيار الله ووجهة أفعاله . وإذا كانت الاستطاعة محايدة ، تكون للخير وتكون للشر ، بفعل الانسان ودون توجيه من الله يكون الانسان قادراً على التمييز بين الحسن والقبح وقادراً على توجيه الاستطاعة نحو الخير أو الشر ، وبالتالي ينصر نفسه أو يخذل نفسه ، وتظل الاستطاعة التي يجدها الانسان من نفسه على غير توقع مجرد تحقق لامكانيات الفعل وطاقاته اثناء الفعل ، لما كان الفعل يولد باستمرار طاقات جديدة غير المتوقعة أولاً في بداية الفعل . وهل الانسان غير قادر من نفسه على الطاعة وغير مسؤول عن المعصية ؟ وهل تكون القدرة التي يخلقها الله ساعة الفعل محايدة ، قدرة على الخير أو قدرة على الشر بصرف النظر عن البواعث والغايات ؟ وكيف يعطي الله الانسان القدرة على الشر ؟ وإذا كان الخير من الله والشر من الانسان فالانسان حر قادر على الافلات من ارادة الله وقدرته ولكن في الشر دون الخير . بالاضافة الى أنها قسمة تقوم على تبرة الآخر واتهام الذات ، تقوم على التطهر والبراءة بالنسبة الى الوعي الخالص ، وعلى تعذيب الذات بالنسبة للوعي المتعين . ليست هذه قسمة ضيزى ؟ لله البنين وللانسان البنات ؟ وكيف يدعو الانسان على الآخرين بالخذلان ويستجيب له الله ان كان من الصالحين ؟ أليس هذا تمنياً للشر للآخرين واستجابة لله لفعل الشر؟ ألا يدل ذلك على عجز الانسان على المقاومة ، مقاومة الشر بالفعل دون استعداد أحد عليه يكون أقوى منه يقوم بالمقاومة بدلاً عنه ويكتفي الانسان بأضعف الايمان وهو الدعاء على الأعداء وطلب النجدة من الأقوياء ؟ إذا كان النصر والخذلان من الله يُسلب من الانسان فرحه بالتوفيق وحزنه من الاخفاق ، فإنه يعيش في الدنيا بلا رجاء أو خوف ، بلا فرح أو حزن ، بلا أمل أو يأس ، ويظل مجرد آلة طيعة في يد فاعل أعظم ينصره ويخذه كيف

يشاء^(٥٩١) . ويصعب إيجاد الحلول المتوسطة بين الفعلين . لا يوجد الا « اما

(٥٩١) التوفيق خلق قدرة على الطاعة ، والخذلان خلق قدرة على المعصية ، والموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية ؛ وعند الأشعرية التوفيق والخذلان ينسبان الى الله نسبة واحدة على جهة واحدة . والقدرة للشيء وضده ، النهاية ص ١٢٤ ؛ الهدى والتوفيق هما تيسير الله المؤمن للخير الذي خلقه . وأن الخذلان تيسيره للشر الذي له خلقه ، الفصل ص ٣٨ - ٣٩ ؛ التحفة ص ٤ - ٥ وعند الأشعري الايمان والطاعة بتوفيق من الله والكفر والمعصية بخذلانه . خلق القدرة على ذلك ، الملل ح ١ ص ١٥٦ ؛ خلق الله الخلق سيما الكفر والايمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم بتوفيق الله إياه ونصبرته له ، الفقه ص ١٨٥ ؛ شرح الفقه ص ٤٥ وقد قيل شعّر في العقائد المتأخرة القول ص ٣٦ - ٣٧

ومثل توفيق ذوي السعادة وخذلان أهل الحشر والشقاوة
الوسيلة ، ص ٢٣٥

وأيضاً :

فخالق لعبده وما عمل توفيق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده ومنجز لمن أراد وعده
فوز السعيد عنده في الأزل وكذا الشقي ثم لم ينتقل
الجوهرة ص ١١

وعند الحسين بن محمد النجار استطاعة الايمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر . وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها بالآلا تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت وبالألا يكون كان الوقت وقتاً للمعصية التي هي تركها . وأن المؤمن مؤمن مهتد دفعه الله وهداه ، وأن الكافر مخذول خذله الله وأضلّه ، وطبع على قلبه ، ولم يهده ولم ينظر له وخلق كفره ولم يصلحه . ولو نظر له وأصلحه لكان صالحاً ، مقالات ح ١ ص ٣١٥ ؛ وعند المعتزلة بوجه عام ، التوفيق من الله لإظهار الآيات في خلقه الدالة على الوجدانية وإبداع العقل والسمع والبصر في الانسان ، وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفاً منه وتنبيهاً للعقلاء من غفلتهم ، وتقريباً للطرق إلى معرفته ، وبياناً للأحكام تمييزاً بين الحلال والحرام . وإذا فعل ذلك فقد وفق وهدى ، وأوضح السبيل وبين الحجة ولزم الحكمة ، وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة إلى توفيق مجرد وتسديد معجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل . والخذلان لا يتصور مضافاً إلى الله بمعنى الاضلال والإغواء والصد عن الباب وإرسال الحجاب على الأبواب إذ يبطل التكليف ويكون العقاب ظلماً ، النهاية ص ٤١١ ؛ وعند الأباضية الخوارج استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطبع وبلاء وشر ، المحيط ص ٢٣٢ ؛ ثم يكون السؤال للخوارج : كيف يتم التوفيق بين ذلك وبين اعتمادهم على خلق الأفعال عند المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل ؟

أو». فإن قيل ان القوى التي تحدث للانسان أثناء الفعل ثلاثة أنواع . الأولى موفقة هي التوفيق، والثانية خاذلة وهي الخذلان، والثالثة محايدة وهي القوة أو العون أو الحول أو التيسير، أمكن اذن وجود قوة محايدة لا تتدخل في أفعال الوعي إيجاباً أم سلباً . والحيداء على أية حال أقرب الى المحافظة على حرية الأفعال من القوة الموجهة . ان كانت تسلب الارادة إلا أنها تبقى على الحرية^(٥٩٢) . قد تعني مثل هذه القوة في أحسن الحالات مجرد حضور الأسباب وسلامة الآلات ، وبالتالي تكون قوة انسانية مرئية بدنية أو شعورية يعرفها الانسان ، ويعمل بها قبل الفعل أو أثناء الفعل كقوة متولدة من حركة الفعل ذاته وطبيعة الطاقة المتولدة منه^(٥٩٣) . فإن أمكن تقسيم التوفيق الى عموم وخصوص بالنسبة الى الخلق . فعموم التوفيق شامل للخلق وكذلك نصب الأدلة والأقذار والاستدلال وارسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسل . وخصوص التوفيق لمن علم الله منه هدايته وادارته الاستقامة . وهذه قد تكون على أصناف . منها كمال الاعتدال في المزاج ، من جهة الطبيعة أو الشريعة ، النفس والنطفة والخلقة أو من جهة تربية الأبوين أو الأستاذ أو المعلم أو أهل البلد أو القرابة وحتى في هذه الحالة تكون الأفعال غير مكتسبة فالانسان غير مسؤول عن الخلقة كما أنه غير مسؤول عن تعليم الأبوين . وفي هذه الحالة يكون جبر التوفيق العام متفقاً مع جبر التوفيق الخاص . ومع ذلك يمكن للوعي الفردي أن يخترق جبر الخلقة والتعلم نظراً

(٥٩٢) اجماع الأمة كلها على سؤال الله التوفيق والاستعاذة به من الخذلان . فالقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالاجماع توفيقاً وعصمة وتأييداً . والقوة التي ترد من الله فيفعل بها الشر تسمى بالاجماع خذلاناً . والقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً . ولذلك يُقال لا حول ولا قوة إلا بالله . لذلك تسمى تيسيراً ، الفصل ٣ ص ٣٠-٣٢ .

(٥٩٣) عند إمام الحرمين ، التوفيق والخذلان هما سلامة الأسباب والآلات ، وعند الأشعري الفرض المقارن للطاعة ، التحفة ص ٤ - ٥ .

لاستقلاله فالطبيعة أقوى من الخلقة ، وحرية الفعل أقوى من التعلم^(٥٩٤) . ومع ذلك فال تخصيص خارج الأمور الطبيعية كالمزاج والتعلم تميز أو فعل بلا مبرر^(٥٩٥) . ويتم النصر والخذلان على مستويين . معرفي مثل النظر بالحجج والأدلة وشرح الصدر ، وعملي أي التدخل الفعلي المباشر في أفعال الانسان . فإذا كان التوفيق هو اللطف فإنه في هذه الحالة يشمل اللطف النظري أي إظهار الآيات الدالة على الوحدانية والنبوة ، ويتم ذلك عادة دون حاجة الى لطف وقتي لكل فعل على حدة وهو التوفيق العملي ، والأول أقل خطورة على حرية الأفعال من الثاني لأنه مجرد توليد أفعال نظرية مثل توليد النظر للعلم ويترك الارادة حرة لتحقيق الفعل . في حين أن الثاني يهدد حرية الأفعال تهديداً مباشراً لأنه يكون بديلاً عن الفعل الانساني وأقوى منه إيجاباً أم سلباً^(٥٩٦) . واللطف الخاص في نهاية الأمر تعجيز لله

(٥٩٤) النهاية ص ٤١٢ - ٤١٤ .

(٥٩٥) في جواز التخصيص بالنعم دينية أو دنيوية ، دنيا أو آخرة . عند القدرية سوى الله بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين . وفي هذا بطلان فائدة دعاء الصالحين أن يوفقهم الله لما وفق له الأنبياء ، الأصول ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٥٩٦) عند أهل الاثبات ، النصر من الله ، ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين من الجرأة مع الكافرين وتسمى القوة على الايمان نصراً ، أما الخذلان فاختلفوا - ترك الله أن يحدث من اللطف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين (معنى سلمي) ب - تسميته وحكمه بأنهم مخدولون ؛ وقال أهل الاثبات قولين أ - الخذلان قوة الكفر ب - خلق كفرهم ، والثانية أكثر تدميراً للحرية من الأولى ، مقالات ص ٣٠١ - ٣٠٢ وعند أبي علي النصر كلها ثواب والخذلان كله عقاب ؛ وعند المعتزلة قد يكون النصر بالمحبة وقد يكون بمعنى زلزلة أقدام الكافرين ورعب قلوبهم فينهزمون . فان هزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من الله بل هم منصورون بالحجة على الكافرين ، اللطف ص ١١١ - ١١٣ . ولفظ «نصر» موجود في أصل الوحي . فقد ذكر ١٥٩ مرة بمشتقاته المختلفة منها ٧٠ مرة فعلا ، ٥٩ مرة اسما . صحيح أنه في الأفعال يغلب فعل الله (٥٠ مرة) على فعل الانسان فرد أو جماعة (٢٠ مرة) ولكن هذه المرات العشرين تجعل فعل الله مشروطاً بها مثل « أن تنصروا الله ينصركم » (٤٧ : ٧) « ولينصرن الله من ينصره » (٢٢ : ٤٠) ؛ وأن النصر الانساني بعدي وليس قليلاً في علم الله « وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب » (٥٧ : ٢٥) ؛ وبالتالي تؤول أفعال نصر الله طبقاً لعلاقة الشارط بالمشروط . وباقي الأفعال تجعل النصر من الانسان فرداً وجماعة بناء على الايمان أو إثباتاته له « والذين آووا وبصروا --

وكان الله لا يتصف بالاعتدال على اللطف بجميع الخلائق .

ولا يعني الخذلان أي عدم حدوث فعل ، تدخل أية ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع أو إمتناع تدخلها ، بالرغم من الدعاء والابتهال ، بل يعني الخذلان إذا كان الفعل مروياً أن هناك عوامل في الموقف كانت غائبة عن الفاعل وأن هناك نقصاً إما في الباعث أو الفكرة أو الغاية . قد يكون الأساس النظري للفعل غير محكم ، وقد يكون الباعث ضعيفاً أو معدوماً ، وقد تكون الغاية غير طبيعية أو وقتية . وفي مثل هذه الحالات لا يحدث الفعل من الانسان بل يحدث فعل آخر من انسان آخر باعته أقوى وفكرته أوضح ، وغايته أعم وأشمل وأكثر تعبيراً عن

== أولئك هم المؤمنون حقاً (٨ : ٧٤) وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون (٥٩ : ٨) والترابط الاجتماعي « والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض » (٨ : ٧٣) ونصرة الرسول من المؤمنين « ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » (٣ : ٨١) ؛ ولكن أهم شيء هو النصر رفعاً للظلم ونتيجة للقتال كعمل جماعي كاختبار للانسان وصراعه في الحياة مثل « وما لكم لا تنصرون » (٣٧ : ٢٥) ؛ « ولئن انتصر من بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » (٤٢ : ٤١) ، « ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليلو بعضكم بعض » (٤٧ : ٤) ؛ « والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (٤٢ : ٣٩) ؛ « فدعاه ربه أني مغلوب فانتصر » (٥٤ : ١٠) ؛ « وإذا استنصروكم في الدين فعليكم النصر » (٨ : ٧٢) . أما استعمالات النصر كعمل لله فإنها تعني أن النصر مقياساً للآله ، وأن المنتصر لا يكون إلا غالباً مثل « هل ينصرونكم أو ينتصرون » (٢٦ : ٩٣) ؛ أما مشتقات الاسم فالغالب عليها النصر (٢٢ مرة) وصفة نصير (٢٤ مرة) تم أنصار (١١) ، نصارى (١٤) ، ناصرين (٨) ، ناصر (٣) ، منتصر (٢٢) منتصرين (٢) ، ثم منصور ، منصورون . وهي تشير الى المعاني نفسها السابقة . فإن كان الغالب عليها اعطاء النصر كصفة لله إلا أن ذلك في نطاق أن النصر هو مقياس للألوهية . كما تظهر أيضاً صلة النصر بالظلم مثل « وما للظالمين من أنصار » (٢ : ٢٧٠ ؛ ٣ ؛ ١٩٢ ؛ ٥ : ٧٢) .

أما بالنسبة للفظ « خذل » فقد ذكر ثلاث مرات في أصل الوحي كفعل للشيطان « وكان الشيطان للانسان خذولاً » (٢٥ : ٢٩) ، وليس كفعل لله ، وذلك لأن النصر مقياس للاله « وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده » (٣ : ١٦٠) ، ومقياساً للاله الحق الواحد « ولا تجعل مع الله الهاً آخر فتقع ملوماً مخذولاً » (١٧ : ٢٢) ؛ فالخذلان لفظ اضافي بالنسبة للنصر وليس لفظاً أصلياً حتى لا يُنسب فعل الشر الى الله ، فالخذلان هو مجرد غياب النصر .

اكتمال الطبيعة . أما إذا كان الفعل مروباً وإذا أساس نظري سليم وقائماً على باعث قوي ، له غاية تعبر عن اكتمال الطبيعة ثم لم يحدث فهذا أيضاً لا يعني تدخل ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع ، بل يعني وجود عوامل أخرى في ميدان الفعل هي التي منعت الفعل من الوقوع . وقد حدثت هذه الموانع في لحظة اتيان الفعل . وكيف تأتي في الخذلان ارادة خارجية تساعد الانسان على فعل الشر ، وهي صفة من صفات الكمال المطلق ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ كيف تساعد الارادة الخارجية على فعل الشر وهي الارادة الكاملة ؟

حـ - الهداية والضلال . مفهومان متضادان مثل النصر والخذلان . وقد يكون التوفيق مع الهداية . وقد يُوضع الضلال مع الختم والطبع . يثبتان بحجج نقلية كثيرة لتبين أن الله هو الذي يأتي كل نفس هواها أو عقلية بدليل دعاء الانسان لله وطلبه الهدي والحقيقة ان الحجج النقلية كلها لا تثبت شيئاً لأنها ظنية . اذ يمكن اعادة تأويلها لصالح حرية الأفعال ومعارضتها بحجج مضادة على ما وضح في نظرية العلم^(٥٩٧) . كما أن الدعاء بها عجز وتخل عن تحقيق الغايات بالفعل .

(٥٩٧) عند أصحاب الحديث والسنة الله فعال لما يريد يهدي من يشاء ويفعل من يشاء ، لا هادي لمن أضله ولا مضل لمن هداه ، موفق أهل محبته وولايتة لطاعته وخاذل لأهل معصيته فدل ذلك كله على تدبيره وحكمته ، وأنه عادل في خلقه بجميع ما يتلهم به ويقضيه عليهم من خير وشر ونفع وضر ، وغنى وفقر ، ولذة وألم ، وصحة وسقم وهداية وضلال ، الانصاف ص ٢٨ ؛ والله يفعل ما يشاء ويهدي من يشاء ، النسفية ص ١١٠ ؛ شرح التفتازاني ص ١١٠ - ١١١ ؛ حاشية الخبالي ص ١١٠ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١١١ ؛ التوفيق والهداية أي الدعوة الى الايمان والطاعة . ويقدم الايجي ثلاث حجج : أ - اجماع الأمة على اختلاف الناس فيها والدعوة عامة لا اختلاف فيها ب - الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم والدعوة حاصلة واختلاف الناس في الانتفاع بها حـ - كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح دون كونه مدعواً ، المواقف ص ٣١٩ - ٣٢٠ ؛ في أن الهداية والاضلال من فعل الله ، الأصول ص ١٤٠ - ١٤١ ؛ الفصل ص ٣٤ - ٣٥ ؛ الهداية والاضلال من فعل الله ، نفوذ مشيئة الله في مراداته ؛ في معنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ، النهاية ص ٣٩٧ - ١٦ ؛ هل شاء الله كون الكفر والفسوق وارادة من الكافر أو الفاسق أم أراد كونه ، الفصل ص ١٠٤ - ١٢٠ ؛ هل لله نعمة على الكفار ، الفصل ص ١٣٦ - ١٣٧ ؛ عند أهل الاثبات لو هدى الله الكافرين لامتدوا فلما لم يهديهم لم يمتدوا وقد يهديهم بأن يقويهم على الهدى فتسمى القدرة على الهدى =

الدعاء سلوك شعبي عام وليس من سلوك العقلاء ، من صفات العاجزين وليس من شيمة المناضلين . وما الضامن أن يكون الدعاء أو الابتهاال ليس موجهاً الى المؤله المشخص بل الى الانسان ذاته الذي يشخص انفعالاته ، الى شخص حقيقي ذي سلطة أو من يعطيه الانسان نفسه سلطة بتوهمه أنه من الأنبياء والأولياء والصالحين ؟ وإذا كان التوفيق والخذلان والعون والتيسير نتيجة للابتهاال والدعاء أي نتيجة لفعل الانسان في السؤال والطلب سواء أعطي إليه أم لم يعط فقد تتدخل الارادة الخارجية حتى بلا سؤال أو طلب تدخلاً مجانياً خالصاً بالاضلال أو الطبع أو الختم في حالة منع اللطف ! والحقيقة أن هذا اسقاط من شعور سوداوي على المؤله المشخص . ولماذا يبدأ المؤله المشخص بلا سبب أو باعث منه أو سؤال أو طلب من الانسان بالاضلال والختم والطبع ؟ أليس الأكثر اتفاقاً مع طبيعته الكاملة اعطاء اللطف بلا سؤال ؟ وكيف يصدر الاضلال والختم والطبع عن الكمال المطلق ؟ وكيف يصدر بلا داع انساني أو استحقاق ؟ وإذا حدث فكيف يمكن تبرير استحقاق الانسان للمدح والذم إذا ختم وطبع على قلبه ؟ وكيف يمكن فهم التكليف اذا بدأ بالختم والطبع والاضلال الذي ليس للانسان حيلة فيه ؟

وقد تنقسم الهداية الى عامة وخاصة مثل التوفيق واللطف . الأولى هداية نظرية ، مجرد بيان الحق ونصب الأدلة عليه ، والثانية هداية عملية تقوم بفعل الهداية . الأولى يقدر عليه الله كما تقدر عليه الرسل في حين أن الثانية لا يقدر عليه إلا الله . الأولى عامة للناس جميعاً والثانية خاصة للمهتدين^(٥٩٨) . وهنا تبرز نفس

هدى . وقد يهديهم بأن يخلق هداهم ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٨ .

(٥٩٨) في الهدى والاضلال والختم والطبع ، الفصل حـ ٥ ص ٢١٠-٢١٣ ؛ عند أهل السنة الهداية على وجهين : أ- من جهة ابانة الحق والدعاء اليه ونصب الأدلة عليه . وعلى هذا الوجه يصح اضافة الهداية الى الرسل ب- من جهة أن هداية الله لعباده خلق الاهتمام في قلوبهم ، ولا يقدر عليه إلا الله . الأولى شاملة للجميع ، والثانية خاصة للمهتدين ، الأصول ص ٣٤٠ . وفي هذا المعنى النظري يفسر ابن حزم آية « وأما ثمود فهديناهم فاستحيوا العمى على الهدى » (٤١ : ١٧) على النحو الآتي أ- دعوتهم ب- بينا لهم السبل ح- اعلمناهم الهدى من الضلالة ء- هدينا فريقاً وأضللنا فريق هـ- فريقاً آمنوا ثم ارتدوا ؛ وهذا المعنى الأخير يفيد قدرة الانسان على

الاشكالات السابقة في التوفيق والسداد واللفظ . فمع أن الهداية النظرية أقل خطورة على حرية الأفعال من الهداية العملية إلا أن كلتا الهدايتين يضعان سؤالاً ما مقياس الاختيار بين العام والخاص ؟ وإذا كان الفعل الانساني هو المقياس تكون له الأولوية على الفعل الالهي وتثبت حرية الأفعال . وكيف يمكن التفريق بين هداية الله وهداية الرسول ؟ أليس ذاك وضعاً لله والرسول على المستوى نفسه من الفعل ؟ وإذا ما حدث توفيق أو هدي ، ما المانع أن ينسب الانسان إلى الأشخاص الموجودين بالفعل وليس إلى المؤله المشخص ؟ لا يستطيع الأشخاص الا التوجيه أو الارشاد . حتى الانبياء تعلم وتعطي الفكر ولا تفعل أكثر من ذلك . ولما كان من الصعب على الانسان التمييز بين المشخص والتشخيص حدثت الوساطة وطلب الهدى والتوفيق من الاشخاص . وهروباً من الارادة المشخصة وتدخلها اثباتاً للحرية أو اقتراباً منها تصبح الأفعال إما من الكون أو من الطبيعة أو من الخلقة . ولما كان الكون اثباتاً للشر الكوني خارج الفعل الانساني لم تبق إلا الطبيعة أو الخلقة . والطبع هو في الحقيقة فعل الطبيعة وليس فعل ارادة خارجية . قد يكون الانسان بطبعه يقظاً أو خاملاً ، متوقداً أو بارداً . قد يزدهر هذا الطبع أو يتقلص بالتربية داخل الجماعة نسبياً . قد يصبح المتألق أقل اشراقاً إذا لم تحدث التربية الاجتماعية . وقد يصبح الخامل أكثر نشاطاً بالتربية الاجتماعية . ولكن التربية الاجتماعية لا تخلق شيئاً من عدم ولا تعدم شيئاً بعد وجود (٥٩٩) .

== الفعل الحر ، الانصاف ص ١٦٥ - ١٦٦ ؛ وعند ابن حزم أيضاً الهدى الواجب على النبي هو الدلالة والتعليم الديني وهو غير الهدى الذي ليس هو عليه وإنما هو لله وحده ، الفصل ح ٣ ص ٣٥ ؛ من أعطاه الله الهدى فقد اهتدى ومن أضله فلا يهتدي ، الفصل ح ٣ ص ٣١ - ٣٢ ؛ الله يهدي من يشاء فضلاً منه ويضل من يشاء عدلاً منه واضلاله وخذلانه وتفسيره الخذلان أنه لا يوفق العبد الى ما يرضاه منه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول على المعصية ، الفقه ص ١٨٧ ؛ الفصل ح ٣ ص ١١٨ .

(٥٩٩) الشر الكوني كما هو الحال عند الثنوية التي ترى أن الهداية من النور والضلال من الظلمة ، الأصول ص ١٤٢ ؛ عند الجاحظ ومعمّر الاضلال فعل الطبيعة ، الفصل ج ٣ ص ٣٧ ؛ ولا تعني الخلقة أو الطبيعة الجبر وعدم استطاعة الانسان تغيير أي شيء . الطبيعة اختيار ، والخلقة حرية . يقول ابن حزم مثلاً مفسراً الطبيعة على أنها جبر « ومن عرف تراكيب الأخلاق المحموده ==

ان الهداية والضلال تجربتان نفسيتان بناء على موقف اجتماعي . الهداية هي القدرة على النظر السليم والحكم الصائب والتخطيط الدقيق قبل تحقيق الفعل . وهي قوة مفاجئة أو طاقة غير متوقعة ساعة تحقيق الفعل يشعر بها المناضل . يشعر بأن قوته زادت ساعة النضال الى مائتين . إذ يأتي الانسان في لحظات التوتر الانفعالي الشديد بأعظم مما يأتي به في اللحظات العادية . تظهر هذه القدرة غير المتوقعة كغيرها من العوامل ساعة الفعل ، في التو واللحظة . الانسان حرة ، بالرغم من تدبيره المسبق وتخطيطه لما سيحدث ساعة الفعل إلا أن عوامل جديدة تدخل في ميدان الفعل أو تظهر في الفاعل تجعل تخطيطه الأول مجرد تقدير مسبق لا يطابق الواقع تماماً . وهذا هو الفرق بين العمل النظري المسبق والعمل الحيوي الحركي .

وإذا كان تجوز من الله الهداية فكيف يجوز منه الاضلال ؟ وإذا كان الاضلال بالشيطان فهل يوضع الله على المستوى نفسه مع الشيطان في الاضلال كما وُضع من قبل على المستوى نفسه مع الرسول في الهداية ؟ وكيف يخلق الله الضلال في القلوب ويقضي على العقل والقدرة على التمييز وعلى امكانية الوعي منذ البداية ؟ وإذا كان الضلال جزاء واستحقاقاً فان الأولوية تكون لفعل الفشل الانساني وليس لفعل

والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله فيه، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخير الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد، والحريص لا يقدر على ترك الحرص، والبخيل لا يقدر على البذل، والجبان لا يقدر على الشجاعة، والكذاب لا يقدر حفظ نفسه عن الكذب، كذلك يوجدون من طفولتهم، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم، والحبي لا يقدر على القحة، والوقح لا يقدر على الحياء، والعبي لا يقدر على البيان، والطويش لا يقدر على الصبر، والغضوب لا يقدر على الحلم، والصبور لا يقدر على الطيش، والحليم لا يقدر على الغضب، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة، والمهين لا يقدر على عزة النفس، وهكذا في كل شيء فصيح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله فيهم القوة على فعله. وإن كان خلاف ذلك متوهماً منهم بصحة البنية وعدم المانع فالختمية الخلقية متحدة هنا مع الفعل الالهي وإن كانت الحرية تقتصر على مجرد أفعال البدن وتحريك الأعضاء، الفصل ح ٣ ص ٣٣ .

الاضلال من الله . وإن كان الاضلال مجرد ضيق النفس وحرج الصدر وانتهاء السبل بالانسان فإنه يكون مجرد حالة نفسية من الفشل والضياع وعدم القدرة على السيطرة على ميدان الفعل . وقد يصل الأمر إلى حد الهزيمة والنكوص والتراجع . ولكنها حالة مؤقتة إذ سرعان ما يستعيد الانسان قواه ، ويكسب من تجاربه ، ويعيد تخطيطه ويراجع حساباته حتى يعاود الكرة ، والفشل أحد تجارب النجاح ، والنكوص أحد مراحل التقدم^(٦٠٠) . وقد توضع المسألة كلها على مستوى اللغة وتحليل الألفاظ دفاعاً عن الحرية واثباتاً لأفعال الوعي الفردي . فالهداية والضلال مجرد أسماء أو أحكام أو أخبار واعلام خارج القدرة والفعل . هي مجرد ارشاد نظري وليس تدخلاً عملياً في أفعال الانسان . والارشاد النظري موجود في الوحي سلفاً بفهمه وتأويله والكشف عن مضمونه في المصالح العامة وليس فعلاً جديداً من الله . وقد يكون مجرد تفويض من الله للانسان أن يفعل مكانه وأن يحقق أفعاله باسمه طبقاً لخلافة الانسان لله على الأرض^(٦٠١) . وفي أصل الوحي الهداية

(٦٠٠) عند المجوس ، الهداية من الاله والاضلال من الشيطان ، الأصول ص ١٤٢ ، الفصل ح-٣ ص ٣٦-٣٧ ما لم يتفضل عليه ولم يرجمه اتبع الشيطان ، الفصل ح-٣ ص ٣٢-٣٣ ؛ وقد فسر بعض أهل السنة الاضلال بمعنى اللطف الذي يقع به الايمان الاضلال هو تضيق الصدور وتحريجها والختم على القلوب والطبع عليها واكتانها عن أن تفقه الحق الفصل ح-٣ ص ٣٧ الاضلال من الله عند أهل السنة على معنى الضلال في قلوب أهل الضلال . ومعناه على وجهين : أ- تسمية الضلال ضلالاً ب- جزء أهل الضلال على ضلالتهم ، الفرق ص ٢٤٠-٢٤١ ؛ الأصول ص ٢٤١ ؛ الله أضل من شاء ، الفصل ص ٣٦

(٦٠١) من القدريّة صنف يقال لهم المفوضة قالوا انهم موكلون الى أنفسهم أنهم يقدرّون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرون دون توفيق الله وهداه ، التنبيه ص ١٧٤ ؛ اختلفت المعتزلة في الهدى : هل يقال أن الله هدى الكافرين أم لا على مقاليتين أ- أكثر المعتزلة ، أن الله هدى الكافرين فلم يهدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا وأصلحهم فلم يصلحوا ب- لا تقول أن الله هدى الكافرين على وجه بأن بين لهم ودلهم لأن بيان الله ودعاه هدى لمن قبل دون من لم يقبل . كما أن دعاء ابليس اضلال لمن قبل دون من لم يقبل . وقالت القدريّة أيضاً أن الهداية من الله على معنى الارشاد والدعاء وإبانة الحق وليس من هداية القلوب في شيء ، الأصول ص ٢٤١ ؛ واختلف الذين قالوا ان الله هدى الكافرين بأن بين لهم ودلهم أ- سماهم مهتدين وحكم لهم بذلك ب- ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطف ح- لا نقول سمى وحكم ولكن هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم وأنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من الطاقة . وذلك ثواب

مشروطة بالادراك وبالايمان وبالعمل الصالح وبالاعتصام وبالاتباع وبالجهاد . وهي اختيار انساني خالص وفعل حر للانسان . كما أنها فعل للرسول وللأئمة وللأمة . وقد يكون الطريق إليها تأمل الانسان في آيات الطبيعة أو قرارته لآيات الوحي ، فكلاهما يؤديان الى الهدى (٦٠٢) .

== يفعلهم بهم في الدنيا ويهديهم الى الجنة في الآخرة (الجبائي) ؛ وعند النظام يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ؛ كما اختلف المعتزلة في الاضلال أ- التسمية والحكم بأنهم ضالون ، أو أمرهم لهم أو اخبارهم أو ترك احدث اللطف والتسديد والتأييد ب- اهلاكم عقوبة لهم ح- عند أهل الاثبات الاضلال عن الدين قوة على الكفر . وقالوا هو الترك (الكوساني) ؛ وقالوا خلق ضلالهم ولكن امتنعت المعتزلة عن القول بأن الله أضل عن الدين أحداً من خلقه ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٩ ؛ وقالوا أن الاضلال على وجهين : أ- سماء ضالاً ب- أجازة على ضلالته ، الأصول ص ١٤١ - ١٤٢ منها ١٠ مرات .

(٦٠٢) ذكر لفظ الهداية في أصل الوحي ٣٠٧ مرة منها ١٩١ مرة فعلاً (ومنها ٧ مرات أفعل التفضيل) ، ١٣٦ مرة اسماً ، اسم فعل هادي فرداً أو جمع ، ٢١ مرة اسم مفعول . ونجد أن من الأفعال والأسماء كلها ١٧٥ مرة الهدى فعل انساني ، ومن الأسماء وحدها ٩٠ مرة الهدى فعل انساني ، فالغالب في الهدى أولوية الفعل الانساني على الفعل الالهي . فالهدى كفعل السهي مشروط بعمل الحواس والادراك الانساني « أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي » (٤٣ : ٤٠) أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون » (١٠ : ٤٣) وما أنت بهادي العمي عن ضلالهم » (٢٧ : ٨١) ؛ ومشروط بالايمان « ان الذين لا يؤمنون بآيات الله ويهدمهم الله » (١٦ : ١٠٤) ؛ ومشروط بالعمل الصالح « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم » (١٠ : ٩) ؛ ومشروط بالتوبة « واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى » (٢٠ : ٨٢) ؛ ومشروط بالانابة ، ويهدي اليه من ينيب » (٤٢ : ١٣) ؛ ومشروط بالاتباع « فاتبعني اهدك » (١٩ : ٤٣) ؛ ومشروط بالاعتصام « ومن يعتصم بالله فقد هدى » (٣ : ١٠١) ومن هذه الحالة يكون الهدى نتيجة طبيعية للشرط وليس فعلاً الهياً ؛ ومشروط بالجهاد « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٢٩ : ٦٩) ؛ وشرط في الزيادة بفعل الانسان « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » (١٩ : ٢٦) « والذين اهتدوا زادهم هدى » (٤٧ : ١٧) ؛ وينجلي الشرط في حرف الشرط إن مثل « فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » (٢ : ١٣٧) ؛ « فإن اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فما عليك إلا البلاغ » (٣ : ٢٠) . فشرط الهدى هو الايمان والاسلام أي أفعال الشعور الداخلية وليس فعل الارادة الخارجية ، والشرط يعني أن الهدى أيضاً ليس ضرورياً لذلك يعبر عنه بصيغ الاحتمال مثل « ان » ، « لو » ، « لعل » ، « عسى » ، « أرايت إن كان على الهدى » (٩٦ : ١١) ؛ « ورأوا العذاب لو أنهم كانوا يهتدون » (٢٨ : ٦٩) ؛ « ولأنتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون » (٢ : ١٥٠) ، « كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تهتدون » (٣ : ٢٢) ==

أما الضلال فإنه لا يعني بالضرورة فعل الله بل هو فعل حر للانسان واختيار

١٠٣) ، « واتبعوه لعلكم تهتدون » ، « وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون » (١٦ : ١٥) ؛ « وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون » (٤٣ : ١٠) فالهداية لها سبل مثل النعمة والآية الطبيعية أو الآية النصيحة . أو الأنداز مثل « لتنذر قوماً ما أتاهم من تدمير من قبلك لعلهم يهتدون » (٣٢ : ٣) . « لعل آيتكم بقبس أو أحد على النار هدى » (٢٠ : ١٠) . كما يعبر عن الاحتمال بعسى مثل « فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين » (٩ : ١٨) ؛ « وقد يكون الشرط والاحتمال باذ أو متى مثل « ان نحصر على هدايتهم فان الله لا يهدي من يضل » (٦ : ٩٠) ؛ « فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢ : ٣٨) ؛ والهدى مشروط بالطاعة « وان تطيعوه تهتدوا » (٢ : ١٣٥) . والهداية اختيار حر للانسان وليس فرضاً عليه من ارادة خارجية مثل « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (٤١ : ١٧) ؛ « وهو أعلمهم بمن اهتدى » (٥٣ : ٣٠) . وعلم الله بعدي بعد أن يتحقق الفعل ؛ وسبباً لا تهتدي أو تهتدى فالأمر لها « قال نكروا لها عرشها ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون » (٢٧ : ٤١) ؛ « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » (١٨ : ٥٧) ؛ « وإذا لم يهتدوا فسيقولون هذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ؛ فالهداية متصلة بعقل الانسان وادراكه « ولو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (٢ : ١٧٠) ؛ ومتصلة بالوسائل وإلا فلا هداية ، « لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً » (٤ : ٩٨) ومتصلة بالعلم « أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون » (٥ : ١٠٤) ؛ « واشتروا الضلالة بالهدى » (٢ : ١٦ : ٢ : ١٧٥) ؛ « وان تدعوههم الى الهدى لا يتعنونكم » (٧ : ١٥٣) ؛ « وان تدعوههم الى الهدى لا يسمعون » (١٩٨٠٧) ؛ « وان تدعوههم الى الهدى لا يهتدوا » (١٨ : ٥٧) ؛ والهدى غير ملزم للانسان في شيء « هذا هداي والذين كفروا بآيات ربه لهم عذاب من رجز أليم » (٤٥ : ١١) ؛ « قد يتبعه الانسان وقد لا يتبعه » ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى » (٤٧ : ٢٥) ؛ « وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى » (٤٧ : ٣٢) ؛ « وقد استعمل أفعال التفضيل ٧ مرات مما يدل على المقارنة وأن هناك فعلاً أهدي من قبل على الانسان أن يختار بينها مثل « هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سبيلاً » (٤ : ٥١) ؛ « أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدي أم من يمش سواً على صراط مستقيم » (٦٧ : ٢٢) ؛ « قال أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٤٣ : ٢٤) ؛ « لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من احدى الأمم » (٣٥ : ٤٢) ؛ والهداية كفعل الهي مشروطة بالفعل الانساني سلباً فالله لا يهدي الظالمين ، « والله لا يهدي القوم الظالمين » (٢ : ٢٥٨ : ٥ : ٥١ : ٢٨ : ٥٠ : ٤٦ : ١٠ : ٦١ : ٧ : ٦٢ : ٥ : ٢٨ : ٥) ؛ « ولا يهدي الكافرين » « والله لا يهدي القوم الكافرين » (٢ : ٢٦٤ : ٥ : ٢٦٧ : ٩ : ٣٧ : ١٦ : ١٠٧) ؛ « ولا يهدي الفاسقين » « والله لا يهدي القوم الفاسقين » (٩ : ٢٤ : ٩ : ٨٠ : ٦١ : ٥ : ٦٣ : ٦) ؛ « ولا يهدي الخائنين » ان الله لا يهدي كيد الخائنين « (١٢ : ٥٢٥) ؛ « ولا الضالين » ان الله لا يهدي من يضل « (١٦ : ٣٧) ؛ « ولا الكاذب الكافر »

مشروط بالادراك والنقل . وقد يأتي الضلال من التبعية والتسلط ويكون سبباً

== « ان الله لا يهدي من هو كاذب كافر » (٣٩ : ٣) ؛ ولا المسرفين « ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب » (٤٠ : ٢٨) ؛ وقد يكون الهدى وهماً « ويحسبون أنهم مهتدون » (٣٠ : ٧) ؛ ولا تكون الهداية من الله وحده بل يافس الشيطان بالغواية، « وزين لهم الشيطان أعمالهم قصدهم عن السبيل فهم لا ييتدون » (٢٧ : ٢٤) ؛ وقد يكون الاهتداء بالتقليد « انا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مهتدون » (٤٣ : ٢٢) ؛ ولكن الغالب أن الاهتداء ذاتي « أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (٦ : ٨٢) ؛ والاهتداء للنفس وبالنفس « ومن اهتدى فانما يهتدي لنفسه » (١٠ : ١٠٨ ؛ ١٧ : ١٥ ؛ ٢٧ : ٩٢ ؛ ٣٩ : ٤١ ؛ ٥ : ١٠٥) ؛ « عليكم أنفسكم ألا يضركم من ضد إذا اهتديتم » (٥ : ١٠٥) ؛ فهو فعل لازم ولا يتعدى وبالتالي لا يكون فعل هداية من آخر . وكما لا يكون فعل الهداية من الله وحده فإنه قد يكون من أثر الرسول « وانك لتهدي الى صراط مستقيم » (٤٢ : ٥٢) أو من فعل الرسل « قالوا أبشرو يهودنا فكفروا وتولوا » (٦٤ : ٦) ؛ « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » (١٨ : ٥٧) ؛ « هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق » (٩ : ٣٣) ؛ « وما منع الناس أن جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا » (١٧ : ٩٤) ؛ « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين » (١٨ : ٥٥) ؛ وقد يكون الهدى فعل الأئمة وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوصينا اليهم فعل الخيرات « (٢١ : ٧٣) ؛ وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرونا لما صبروا » (٣٢ : ٢٤) ؛ وقد يكون فعل الأمة . أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » (٧ : ١٨١) ؛ « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق » (٧ : ١٥٩) ؛ والهداية أيضاً فعل الطبيعة والتأمل فيها « وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا » (٦ : ٩٧) ؛ ولكن الفعل الأعظم في الهداية الوحي أو الكتاب ، التوراة والانجيل والقرآن وهو الاستعمال الأكثر شيوعاً (أكثر من أربعين مرة) مثل « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٣ : ١٣٨) ؛ « ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى » (٤ : ١١٥) ؛ « انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » (٥ : ٤٤) ؛ « وأتيناها الانجيل فيه هدى ونور » (٥ : ٤٦) ؛ « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس » (٦ : ٩١) ؛ « ثم أتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة » (٦ : ١٥٤) ؛ « وفي نسختها هدى ورحمة » (٧ : ١٥٤) ؛ « قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (١٠ : ٥٧) ؛ « ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (١٢ : ١١١) ؛ « وما أنزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٦ : ٨٩) ؛ « انا سمعنا قرآناً عجبا يهدي الى الرشاد فآمنابه » (٢ : ٧٢) ؛ « ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين » (٢ : ٢) ؛ « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » (٢ : ١٨٥) ؛ « وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس » (٣ : ٤) ؛ ==

للعقاب والاستحقاق لأنه نتيجة لفعل الانسان . ولا يكون الا فعل شر ومن ثم لا يكون فعلاً الهياً بل هو انساني اجتماعي سياسي يظهر في وضع انساني خالص (٦٠٣).

== فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون» (٧ : ٥٢)؛ «وأتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل» (٢ : ١٧) ؛ « تلك آيات القرآن وكتاب مبين ، هدى وبشرى للمؤمنين » (٢٧ : ٢) ؛ « تلك آيات الكتاب الحكيم . هدى ورحمة للمحسنين » (٣١ : ٣) ؛ « وجعلناه هدى لبني اسرائيل » (٣٢ : ٢٣) ؛ في حين أن الكعبة لم تذكر إلا مرة واحدة كهدى « ان أول بيت وضع للناس للذي بمكة مباركاً وهدى للعالمين » (٣ : ٩٦) .

(٦٠٣) ورد لفظ «الضلال» في أصل السورحي ١٩١ مرة منها ١٢٦ فعلاً (منها ٩ أفعال تفضيل) والباقي أسماء . « ضال » ١٤ مرة (مرة مفرداً ، ١٣ جمعاً) ، « تضليل » مرة واحدة ، « مضل » ٣ مرات (٢ مفرداً وواحد جمعاً) ، « ضلال » ٣٨ مرة ، « ضلالة » ٩ مرات . فهو في الغالب فعل وليس اسماً أو صفة . وهو فعل للانسان إذ أنه لم يصف الى الله إلا حوالي ٢٠ مرة أو عشر الاستعمالات ، والتسعة أعشار الأخرى للانسان . الضلال إذن فعل انساني أكثر منه فعلاً الهياً ، وهو فعل انساني حر باختيار الانسان مثل « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا » (١٨ : ١٠٤) ؛ « فقد ضلوا وما كانوا مهتدين » (٦ : ١٤٠) ؛ « يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل » (٤ : ٤٤) ؛ « ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله » (٢٢ : ٩) ؛ « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » (٣١ : ٦) ؛ « ربنا ليضلوا عن سبيلك » (١٠ : ٨٨) ؛ « لا يقدرون عما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد » (٤٤ : ١٨) ؛ « والاختيار واردين الاثنان » وانا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مين » (٣٤ : ٢٤) ؛ « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (٢ : ١٦ ؛ ٢ : ١٧٥) ؛ « قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدداً » (٩ : ٧٥) فالفعل الالهي هنا امتداد للفعل الانساني وليس سابقاً عليه . والاختيار حر بين الايمان والكفر وتبديل أحدهما بالآخر « ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل » ؛ واختيار حر بين الايمان والشرك « ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً » ؛ « وجعل الله أندادا ليضل عن سبيله » (٣٩ : ٨ ؛ ١٤ : ٣٠) ؛ بل ان الانسان حر في أن يتبع الانبياء أو لا يتبع الرسول « فأما أن يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى » (٢٠ : ١٢٣) ؛ والفعل الحر يختلف باختلاف الأفراد « أن تضل أحداً فتذكر احداً الأخرى » (٢ : ٢٨٢) ؛ هو فعل انساني خالص مرتبط بالادراك والعقل ودرجة الوعي وإلا كان الانسان كالحيوان والبشر كالانعام « أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » (٧ : ١٧٩) ؛ « وما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم » (٣٧ : ٨١ ؛ ٣٠ : ٥٣) ؛ « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً » (٢٥ : ٣٤ ؛ ١٧ : ٧٢) ؛ « ان هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلاً » (٢٥ : ٤٤) ؛ « أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي وقد كان في ==

ولا يتعدى الفعل الالهي كونه العلم البعدي بالفعل الانساني، وبمجرد البيان

== ضلال مبين « (٤٣ : ٤٠) ؛ والضلال نتيجة لأفعال الشعور الحرة من كفر أو فسوق أو عصيان . فالكفر كفعل حر للانسان ضلال « فقد كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل « (١٢ : ٥) ؛ « ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيداً » (٤ : ١٦٧) ؛ « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم » (٤٧ : ١) ؛ « والذين كفروا فتعساً لهم وأضل أعمالهم » (٤٧ : ٨) ؛ « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً » (٤ : ١٣٦) ؛ « ومن ثم لا يحق للكافرين الدعاء » « وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » (٤٠ : ٥٠) ؛ « وما كيد الكافرين إلا في ضلال » (٤٠ : ٤٠) ؛ والضلال نتيجة للعصيان « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً » (٣٣ : ٣٦ ؛ ٣٣ : ٢٦) ؛ ونتيجة للفسق « وما يضل به إلا الفاسقين » (٢ : ٢٦) ؛ ونتيجة للظلم ، ويضل الله الظالمين « (١٤ : ٢٧) ؛ « لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين » (١٩ : ٣٨) ؛ « بل الظالمون في ضلال مبين » (٣١ : ١١) ؛ « وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضللاً » (٧١ : ٢٤) ؛ ونتيجة للكذب « فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم » (٦ : ١٤٤) ؛ وهو نتيجة للهوى في الغالب « قل لا اتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين » (٦ : ٥٦) ؛ « ولا تتبعوا أهواء قوم ضلوا من قبل » (٥ : ٧٧) ؛ « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضل الله على علم » (٤٥ : ٢٣) ؛ « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (٣٨ : ٢٦) ؛ « وان كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم » (٦ : ١١٩) ؛ « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » (٢٨ : ٥٠) ؛ وهو نتيجة للضياع الانساني « وقالوا أئذا ضللنا في الأرض أننا لنفي خلق جديد » (٣٤ : ١٠) ؛ ونتيجة للأسراف والارتباب أولاً ثم فعل الله ثانياً « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (٤٠ : ٣٤) ؛ ومرتبطة بقسوة القلب « فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين » (٣٩ : ٢٢) ؛ والضلال ليس فعلاً لله بل هو أقرب الى ضيق الصدر ، « ومن يرد أن يضل به يميل صدره ضيقاً حرجاً » (٦ : ١٢٥) ؛ وتدل صيغة أفعّل التفضيل « أضل ، على الفعل الحر وأن هناك درجات في الفعل « أولئك شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل » (٥ : ٦٠) ؛ « أولئك شر مكاناً وأضل سبيلاً » (٢٥ : ٣٤) ؛ « من أضل ممن هو في شقاق بعيد » (٤١ : ٥٢) ؛ « ولكن الشر الأعظم يأتي من التضليل أي من التبعية وإيقاع انسان انساناً آخر في الضلال ، قهر الأول وتسلطه وتبعية الثاني وانكاره لعقله وحرية وطواعيته له « أنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » (٢٥ : ١٧) ؛ « ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون » (٣٦ : ٦٢) ؛ « رب انهن أضللن كثيراً من الناس » (١٤ : ٣٦) ؛ « لقد أضلن عن الذكر بعد إذ جاء في » (٢٥ : ٢٩) ؛ « قال فإننا قد فتننا قومك من بعدك وأضلهم السامري » (٢٠ : ٨٥) ؛ « وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضللاً » (٧١ : ٢٤) ؛ « ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار » (٧ : ٣٨) « إنا أطعنا سادتنا وكبراءتنا فأضلونا السبيلاً » (٣٣ : ٦٧) ؛ « ولأضلنهم ولأمننهم ولأمرنهم فليبتكن آذان الانعام » (٤ : ٣٠٠

بالوحي ، فאלله لا يفعل الضلال ولا الرسول بل هو أساس الاستحقاق بعدما
تتكشف الحقائق (٦٠٤) .

== ١١٩) ؛ « ان هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتبدي بها من تشاء » (٧ : ١٥٥) ؛ « همت
طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم » (٤ : ١١٣) ؛ « وان تطع أكثر في الأرض
يضلوك لمن سبيل الله » (٦ : ١١٦) ؛ « ومن أوزار الذين يقلونهم بغير علم » (١٦ : ٢٥) ؛
« قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد » (٥٠ : ٢٧) ؛ « فقالوا أبشراً منا واحداً
نتبعه إنا إذاً لفي ضلال وسعر » (٥٤ : ٢٤) ؛ « قد يقع الأضلال من فرعون » وأضل فرعون
قومه وما هدى (٢٠ : ٧٩) ؛ « وقد يأتي من الجن والانس » ربنا أرنأ الذين أضلنا من الجن
والانس ، (٤١ : ٢٩) ؛ « وقد يأتي من أهل الكتاب » ودت طائفة من أهل الكتاب لو
يضلونكم » (٣ : ٦٩) ؛ « وقد يأتي من الشيطان وبالتالي هل يكون مزاحاً لله في الاضلال ؟
« ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً » (٤ : ٦٠) ؛ « قال هذا من عمل الشيطان انه عدو
مضل مبين » (٢٨ : ١٥) ؛ « وقد يأتي من المجرمين » وما أضلنا إلا المجرمون » (٢٦ : ٩٩) ؛
« ان المجرمين في ضلال وسعر » (٥٤ : ٤٧) ؛ « فالضلال في النهاية مشروط بفعل الانسان
« ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل » (٦٠ : ١) . هو فعل ذاتي صرف ، يعود من
النفس واليه ، منها ويعود عليها ، « لقد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون » (٧ :
٥٣) ؛ (١١ : ٢١) ؛ « فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » (١٠ :
١٠٨ ؛ ١٧ : ١٥ ؛ ٣٩ : ٤١ ؛ ١٧ : ١٥) « قل ان ضللت فاعلم ان ضل على نفسي ،
(٣٤ : ٥٠) وهو ضلال يقع في التاريخ بعصيان الأنبياء « ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين ،
(٣٧ : ٧١) ؛ « واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين » (٢ : ١٩٨) ؛ « انهم
الفوا آباءهم ضالين » (٣٧ : ٦٩) ؛ « وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » (٣ : ١٦٤) ؛
« اني أراك وقومك في ضلال مبين » (٦ : ٧٤) « قال الملائ من قومه اننا لذاك في ضلال مبين »
(٧ : ٦٠) « ان أبانا لفي ضلال مبين » (١٢ : ٨) ؛ « لقد كنتم وأبائكم في ضلال مبين »
(٢١ : ٥٤) ؛ « تالله ان كنا لفي ضلال مبين » (٢٦ : ٩٧) .

(٦٠٤) الله لا يضل ولا الرسول فאלله يعلم ولكنه لا يفعل « ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله »
(١٦ : ٢٥ ؛ ٥٣ : ٣٠ ؛ ٦٨ : ٧ ؛ ١١٧ : ٦) ؛ « قل رب أعلم من جاء بالهدى ومن
هو في ضلال مبين » (٢٨ : ٨٥) ؛ (٢٧ : ٩٢) ؛ « الله يعطي البيان » يبين الله لكم أن تضلوا
والله بكل شيء عليم » (٤ : ١٧٦) . ولكنه لا يفعل الضلال « وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ
هداهم حتى يبين لهم ما يتقون » (٩ : ١١٥) ؛ « ان تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من
يضل » (١٦ : ٣٧) ، « والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم » (٤٧ : ٤) ؛ « والرسول لا
يُضل أحداً » « ومن ضل فقل انما أنا من المُنذرين » ان الذي يهدي ويضل هو المثل في الطبيعة
« انظروا كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً » (٢٥ : ٩) ؛ ان الضلال هو==

د - العون والتيسير . وهما لفظان متجانسان إيجابيان مثل التوفيق والسداد . ويُقرن بهما لفظا الحول والقوة . ولا تعني هذه الألفاظ أيضاً تدخل إرادة خارجية مشخصة في أفعال الوعي الفردي لتعينه وتيسر له . العون أو التيسير هو مجرد احساس النفس بقوتها وقدرتها قبل الفعل ولتحقيق الأفعال العادية وليس الخارقة للعادة . وهل يحتاج الانسان الى إرادة خارجية مشخصة أو غير مشخصة للاتيان بالأفعال العادية ، القيام أو القعود ، الحركة أو السكون ؟ وهل أصبح الانسان مجرد آلة صماء تحركها إرادة خارجية ؟ قد تكون هذه القوة بدنية خالصة تتغلب على الوهن البدني، وقد تكون نفسية تتغلب على الضعف النفسي ، ولكنها في كلتا الحالتين قوة في الانسان^(٦٠٥) . وهل يلزم العون لدرجة أن يفقد الانسان حرية كلية فلا يستطيع الاتيان بفعل إلا بوجود هذا العون الخارجي في حين أن الاتيان بالفعل أو تغييره بفعل آخر سواء كان من أفعال الشعور أو من أفعال البدن انما يحدث بتغير الفكر أو الباعث أو الغاية . ليس العون تدخلاً من إرادة خارجية بل هو فعل الإرادة الانسانية وحدوث أفعال غير متوقعة نتيجة لشدة الباعث وقوة الدافع وصدق الطوية^(٦٠٥) . والاستعانة تجربة بشرية . فعندما يطلب الانسان العون لا يعني ذلك فقط وجود إرادة خارجية محتملة قد تعطيه العون كما هو الحال في الكسب بل يعني أن لديه إرادته الخاصة ، وأنه يطلب مزيداً من القوة لها بالاستعانة . لا يأتي العون هنا بالضرورة من مصدر خارجي بل قد يأتي من الارادات الانسانية الأخرى . ويكون الفعل حينئذ فعلاً جماعياً . وقد يأتي من شدة الباعث أو من تغير

نتيجة الاستحقاق « ان الذين يضلونك عن سبيل الله لهم عذاب شديد » (٣٨ : ٢٦) ؛ يعترف الانسان في النهاية بالشقاوة « قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين » (٢٣ : ١٠٦) ؛ « قال فعلتها إذا وأنا من الضالين » (٢٦ : ٢٠) ؛ والضلال في مقابل الحق « فإذا بعد الحق إلا الضلال » (١٠ : ٣٢) ؛ وهو الطريق المعوج في مقابل القوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس بطاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً ، الفصل حـ ٣ ص ٣٠ ؛ المعونة تمكين الغير من الفعل مع الإرادة ولا بد من اعتبار الإرادة ، الشرح ص ٧٧٩ ؛ ورفض ابن حزم أن يكون الكافر مستطيعاً الايمان على البذل إلا بالعون ، الفصل حـ ٣ ص ٤٠ .

(٦٠٥) لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من الله على معنى أنه أعاننا عليها لأنه لا يصح أن يقال أنه يعيننا على المعاصي لأنه لم يردنا وانما يتصور ذلك في الطاعات ، الشرح ص ٧٧٩ .

الموقف الى موقف أفضل أو من ارتفاع بعض الموانع أو كلها^(٦٠٦) . ان البناء الفردي أو الجماعي الذي يقوم على العون الخارجي يفقد حرته واستقلاله بالضرورة . فالعون في هذه الحالة تبعية ، وفقدان للارادة المستقلة وارتها لها طالما استمر العون . والعون الخارجي بطبيعته مشروط بالطاعة والولاء له . يقابل العون إذن الاعتماد على النفس ، وتقوية الذات ، والاستعانة بالآخرين .

وليس صحيحاً أن العون محايد غير مشروط وغير موجه ، وإلا فما مقياس اعطاء العون لهذا دون ذاك ؟ لذلك قد يُرفض العون أحياناً إن كان مشروطاً ، يهدف الى القضاء على استقلال الارادة وحرية الفعل . والتيسير مثل العون، مجرد قدرة الانسان على فعل أي شيء . وهو أيضاً ليس من فعل ارادة خارجية من حيث هي ارادة مسيطرة بل هو فعل الانسان من حيث هو انسان فاعل وكأن مجرد اتيان الانسان لفعل وحدث ذلك الفعل أمر غريب لا يتأتى إلا بتدخل قوة خارجية تجعل فعله ممكناً وتسهل له الأمور وتذلل له العقبات^(٦٠٧) . وقد يكون التيسير أيضاً مثل العون استدراجاً لارتها الارادة المستقلة ، اعطاء للقليل بيد وأخذ بالكثير باليد الأخرى^(٦٠٨) .

(٦٠٦) الاستعانة عند القدماء حجة نصية تحول الى تجربة بشرية عند المعاصرين ، الحصل ص ١٤٣ ؛ المواقف ص ٣١٩ ؛ المطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .

(٦٠٧) القوة التي لا تكون لأحد البتة فعل إلا بها تسمى تيسيراً ، الفصل حـ ٣ ص ٣٠ .
(٦٠٨) « العون » لفظ لا وجود له في أصل الوحي كاسم فعل . ولكنه ذكر أحد عشرة مرة ، ثمانية منها كفعل ، مرتين منها فقط الاستعانة بالله « اياك نعبد واياك نستعين » (١ : ٥) ؛ « قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا » (١٢٨ : ٧) والمرات الستة الأخرى العون من الآخرين أو من الجماعة أو بالصبر والصلاة أي بالأفعال أو التعاون المتبادل « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (٥ : ٢) . ويذكر اسم « المستعان » مرتين وكان طلب العون من الله يأتي من الانسان ولا يعطى من الله ابتداء مثل « فصبر جميل والله المستعان » (١٢ : ١٨) ؛ « ربنا الرحمن المستعان على ما تصفون » (٢١ : ١١٢) ؛ « والمرة الثالثة عوان أي وسط » قال أنه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك^(٢ : ٦٨) أما لفظ التيسير فليس مصطلحاً في أصل الوحي ولكن اللفظ مذكور ٤١ مرة في القرآن ، ١٥ مرة فعلاً ، ١٦ مرة صفة ، ١٠ مرات اسماً . وموضوع الفعل هو القرآن مثل « ولقد يسرنا القرآن للذكر » (٥٤ : ١٧ ؛ ٥٤ : ٢٢ ؛ ٥٤ : ٣٢ ؛ ٥٤ : ٤٠) ثمان مرات أي أن التيسير نظرياً باعطاء =

هـ - الطبع والختم . وهما لفظان متجانسان سلباً يقابلهما الشرح والفتح ولكن التركيز عليهما سلباً أكثر من التركيز عليهما ايجاباً وكأن الله يفعل الشر أكثر من فعله للخير. أليس ذلك سوداوية وتشاؤماً وعداء للإنسان ؟ وكيف يصدر عن الله الشر ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ وهل يتم الطبع والختم بأفعال الله مباشرة من الخارج أما أنها تتم بفعل الطبع والخلقة ؟ وهل الخلقة طبع مستمر ودائم لا تغيير فيه ؟ وهل الطبيعة شر أكثر منها خير ؟ ان الطبيعة مفتوحة متغيرة وقابلة للتعديل والتقدم والازدهار ، الطبيعة متجهة نحو الكمال ، الطبيعة خيرة يولد فيها الانسان خيراً حراً قبل أن يصبح شريراً مجبراً . ليست الخلقة شعوراً مبهماً مستغلقاً خاملاً بل هي شعور واضح مفتوح يقظ لا يتحول الى شعور مضاد الا بفعل التربية وبضغط المجتمع وبقهر السياسة . ليست الخلقة حتمية أبدية مطردة ، مرة واحدة والى الأبد بل هي حلقة متحولة متغيرة متبدلة ، طيعة لخلق الأفعال . وأي معنى للحرية وأية فرصة لها إذا كان الطبع هو السائد ، والفعل الالهي هو الخاتم ؟ ومتى يتميز الطبع من الشرح والفتح من الختم ؟ إذا حدث التمييز طبقاً لفعل الانسان واختياره يكون لفعله الأولوية على الفعل الالهي ويفرض اختياره الحر على الاختيار الالهي المجبر . وإذا كان بما لا مقياس للتمييز فإن الفعل الالهي يصبح بلا مبرر ، عشوائياً بالمصادفة أو تمييزاً بلا سبب وهو ما يناقض الاستحقاق وتكافؤ الفرص والعدل . وان انتظر الانسان الشرح والفتح ودعا برفع الختم والطبع فإن ذلك يكون إدانة لكل جهد والغاء لكل محاولة ذاتية للفعل . ولا يكون أمام الانسان إلا انتظار المخلص أو الاستسلام للقدر المحتوم . إن الختم والطبع تجربتان نفسيتان للغموض النظري ونقص الوعي الفردي أو الاجتماعي وليساً نتيجة مسبقة لتدخل

الوحي . ثم بعد ذلك تيسر السبيل (مرة واحدة) واليسرى (ثلاث مرات) والأمر (مرة واحدة) والهدى (مرتان) ؛ أما الصفة فانها تعني السهولة على الله في اتيان أفعاله مثل « ان ذلك على الله يسير » (٢٢ : ٧٠ ؛ ٢٩ : ١٩ ؛ ٥٧ : ٢٢) ، (١١ مرة) . وكذلك لوصف اليوم والقبض واللبث والحساب . ويوصف القول بأنه ميسور . أما الاسم « اليسر » فانه يأتي في مقابل العسر أو « اليسرى » في مقابل العسرى (٥ مرات) ويشير الى الأمر اليسير أو الجاريات يسير . فلا توجد اشارة واضحة الى تدخل الله بفعل التيسير في حياة الانسان الدنيوية .

ارادة خارجية مشخصة . وليس الشرح والفتح معطين مسبقين أبديين بل هما نتيجتان يتحول فيهما الغموض الى وضوح وغياب الوعي الى حضوره من خلال الفعل الذاتي وليس نتيجة لارادة خارجية مشخصة . ان أفعال الشعور الفردية مرتبطة بكيانه الذاتي وتعبر عن استقلال الارادة والقدرة على التمييز والاختيار الحر (٦٠٩) .

(٦٠٩) قال أهل الاثبات قوة الكفر طبع . وقال بعضهم معنى الطبع أن الله خلق الكفر ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٧ ؛ وتذكر أدلة نقلية مثل « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » ، الابانة ص ٥٤ - ٥٥ ؛ الانصاف ص ٢٤ ؛ في الطبع والختم والأكنة ، المواقف ص ٣١٩ ؛ الله يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد ، الارشاد ص ٢١٣ - ٢١٤ ؛ وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، أن الانسان إذا طبع الله على قلبه لم يكن غلصاً أبداً . وحكى عن زرقان أن الانسان مأمور بالاخلاص مع الطبع وأن الطبع الحائل بينه وبين الاخلاص عقوبة له ، وأنه مأمور بالايان مع الطبع الحائل بينه وبين الايمان . وحكى زرقان أنه كان يقول أنه غير مأمور بالاخلاص . وحكى أنه كان ينكر الأمر بما قد حيل بينه وبينه ، مقالات حـ ١ ص ٣١٧ وعند المعتزلة الذين ختم الله على قلوبهم هداهم الله في الطبع . والختم والأكنة يؤولونها بوجوه أ - سمها فقط ب - وسمها بسمات للتمييز ح - منع اللطف المقرب للطاعات د - منعهم الاخلاص الموجب لقبول العمل ، ورفض الايحي لهذه التأويلات ، المواقف ص ٣١٩ ؛ وعند البصريين هي تسمية الرب الكفرة بنبذ الكفر والضلال وهذا هو معنى الطبع . ورفض الحويثي له ؛ وعند الجبائي ، من كفر وسم الله بقلبه بسمة يعلمها الملائكة ورفض الحويثي ذلك أيضاً ، الارشاد ص ٢١٣ - ٢١٤ ؛ وعند أبي علي هي عقوبة وعند أبي هاشم لطف ، المغني حـ ١٣ ، اللطف ص ١٠٣ ؛ وعند بعض شيوخ المعتزلة إذا عصى العبد الله طبع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهي ، الفصل حـ ٥ ص ٤٤ ؛ وعند هشام بن عمر الفوطي أن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤمنون باختيارهم . الله لا يحب الايمان الى المؤمنين ولا يزيله من قلوبهم ؛ مبالغة في نفي اضافة الطبع والختم والسد ، الملل حـ ١ ص ١٠٨ ؛ واختلفت المعتزلة في الختم والطبع على مقاليد أ - الختم من الله والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون ، وذلك لا يمنعهم من الايمان ب - الختم والطبع سواد في القلب ، طبع السيف إذا صعداً . دون أن يكون مانعاً عما أمروا به ؛ تلك سمة تعرفهم الملائكة بها ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٧ . ويقول بعض المعتزلة لا ندرى معنى الاضلال والختم والطبع . إلا انه سماهم ختالين وحكم بأنهم ضالون وقال آخرون معنى ذلك أضللناهم وكلها دعاوى بلا برهان ، الفصل حـ ٣ ص ٣٥ - ٣٧ .

وفي أصل الوحي ذكر لفظ طبع ١١ مرة كلها أفعال وليس فيها أسماء أو صفات . وذكرت معللة =

و - العصمة . وتعني العصمة في الأصل اللغوي المنع أما في معناها الاصطلاحي فتعني وقوع فعل مع غياب الموانع أمامه ، وكأن الانسان مدفوع بجبره الذاتي وبفعل طبيعته ويتوجه نحو هدفه ومصيره . وبهذا المعنى يكون اللطف عصمة لأنه امتناع عن القبح . والحقيقة أن فهم العصمة على أنها طبيعة وليس على أنها لطف لا تقضي على حرية أفعال الوعي الفردي ، بل تكون عاملاً مساعداً ومقوياً تقوم على قوة البواعث الداخلية والاحساس بالرسالة واتباع الطبيعة . ومع ذلك يظل الاشكال قائماً ؟ كيف يكون الانسان مكلفاً ومعصوماً ؟ وكيف تتم محاسبة فعل العصمة ما دام الاختيار بين الحسن والقبح ليس قائماً ؟ وماذا لو احتج البعض بالامام المعصوم وأعطوه العصمة المطلقة وهو نوع من الجبر نحو الخير وبالتالي تتنفي المسؤولية وتضيع حرية الاختيار ؟ قد تعني العصمة مجرد الاسم أو الحكم أو الابلاغ والاختبار أي الوصف الخارجي للشيء دون فعله . وقد تكون ثواباً وجزاء بعد الفعل وليس فعلاً قبل الفعل . ولا تأتي العصمة نتيجة للدعاء أو للوعد والوعيد فذلك مجرد تمّ نظري وجدائي انفعالي لا يأتي بشيء فعلي . انما الزيادة في الفعل تأتي من الطبيعة ، ومن القدرة على اتباعها ، وهنا يتفاضل الناس في صدق الفعل . قد تكون العصمة

== بأسباب سبع مرات أي في الاستعمال الغالب فقد يكون الطبع بسبب الكفر « بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا » (٤ : ١٥٥) ، « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » (٧ : ١٠١) ، وقد يكون بسبب الهوى « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتباعوا أهواءهم » (٧ : ١٦) ، وقد يكون بسبب العدوان « كذلك نطبع على قلوب المعتدين » (١٠ : ٧٤) ، أو بسبب عدم العلم « كذلك يطبع على قلوب الذين لا يعلمون » (٣٠ : ٥٩) ، أو بسبب عدم الفقه « ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٦٣ : ٣) ، أو بسبب التكبر والجبروت « كذلك يطبع الله على قلب متكبر جبار » (٤٠ : ٣٥) ، أما لفظ « ختم » فقد ذكر ٨ مرات ثلاث منها أسماء وصفات « خاتم » « اختام » لا تعني الختم على القلب فالبغالب في الاستعمال هو الفعل . ومن الاستعمالات الخمسة للأفعال واحد منها مسبب بالهوى مثل الطبع « أفرايت من اتخذ الهه هواه وأضلله الله على علم وختم على سمعه وقلبه » (٤٥ : ٢٣) ، ومرة بصيغة شرط سواء بالهمزة « أرايتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتیکم به » (٦ : ٤٦) ، ومرة بأن الشرطية « أم يقولون افترى على الله كذبا فإن يشأ الله يختم على قلبك » (٤٢ : ٢٤) .

ما يعطي صلاحاً عاماً للناس بدافع الطبيعة . وهو أمر مشاهد في سير الأنبياء والزعماء والأبطال (٦١٠) .

ز - الاستثناء في الإيمان . هو نتيجة للسؤال عن أفعال الشعور الداخلية وهو

(٦١٠) لم يتكلم الأشاعرة في العصمة مع أنهم أولى بها . ولم يتكلم فيها إلا المعتزلة . والعصمة في الأصل المنع والذي يشد به رأس الدابة عصام . وفي العرف لطف يقع معه اللطوف لا محالة حتى يكون المرء معه مدفوعاً لئلا يرتكب الكبائر . ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو ممن يجري مجراهم ، الشرح ص ٧٨٠ : واختلفت المعتزلة في العصمة على أقوال : أ - من الله ثواباً للمعتصمين ب - لطف من الله فيكون العبد معتصماً ح - أما الدعاء والبيان والوعود والوعيد وفعله بالكافرين ولا يطلق أنه معصوم بل يقال الله عصمه فلم يعتصم أو ما يزيد الله المؤمنين إيمانهم من اللطاف والأحكام والتأييد . وقد يتفاضل الناس في العصمة ، ستزداد على من ينتفع وتمتنع على من تزيده كفرأء - يجوز أن يكون في شيء صلاحاً لواحد ضراراً على غيره ه - قد يعصم الله من الشيء باضطراب كالعصمة من قتل نبيه ، مقالات ح ١ ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

وفي أصل الوحي ذكر لفظ العصمة ١٢ مرة منها ٩ مرات فعلاً ، ٣ مرات إسماً مما يدل على أن العصمة فعل من أفعال الشعور وليست إسماً أو موضوعاً معطى سلفاً . قد تأتي العصمة من شيء مادي كالجبل « قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء » (١١ : ٤٣) ؛ ولكن الغالب أنها تأتي من الله بشرط من الانسان وبأسبقية فعل الانسان على فعل الله مثلاً « إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين » . فالعصمة هنا مشروطة بالتوبة والاصلاح قبل العصمة والاخلاص بعدها . « فاما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه » (٤ : ١٧٥) . فالعصمة هنا مسبقة بالايان . « فأتقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم » . والعصمة هنا أيضاً مسبقة بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة « (٢٢ : ٧٨) . فإذا ما كانت الأولوية للفعل الالهي فإنها تكون مقرونة بالفعل الانساني وتمهيداً لوضع انساني اجتماعي مثل « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » (٣ : ١٠٣) . فالعصمة كفعل الهي مقدمة لتحقيق وحدة الجماعة ، وعصمة بالله بلا ترابط اجتماعي تكون عصمة فارغة . « ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم » (٣ : ١٠١) . فالعصمة مقدمة للهداية الى الحق والطريق القويم . « والله يعصمك من الناس » (٥ : ٦٧) ؛ فالعصمة هنا حماية للانسان الحر من جماعة الطاعوت . وقد يكون الفعل احتمالاً بصيغة أن الشرطية « قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً » ، والاحتمال الممكن غير التحقيق الضروري . والعصمة فعل ذاتي للانسان اذا ما استعصم « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » (١٢ : ٣٢) . أما استعمالات الاسم فإن الله هو العاصم سلباً بمعنى أنه لا كيان ولا قوام للباطل « وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم » (١٠ : ٢٧) ؛ « قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحمه » (١١ : ٤٣) ؛ « يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم » (٤٠ : ٣٣) .

إرادة الله الكفر والايان . وفيه تتحول القدرة الالهية تحولاً مباشراً ضد الحرية الانسانية من أجل اثبات سلطان القدرة المطلقة حتى ولو ابتلعت الحرية الانسانية وقضت عليها نهائياً . فالرد بالايجاب يعطي للقدرة الالهية كل سلطانها على حساب الحرية الانسانية مغالاة في عواطف التأليه وهي المغالاة التي تتحول أحياناً الى عكس المقصود . ولما كان باستطاعة العقل التمرد ضد القدرة الالهية دفاعاً عن الحرية الانسانية يحدث اثبات القدرة لا بالقياس بل بالاتباع ، ودون العقل بل بالنقل . هذا فضلاً عن أن مقولتي الايمان والكفر أكثر غموضاً من السؤال المطروح ، ويحييان عن الغامض بغموض أكثر . وهل العبرة بالنهاية وحدها دون أخذ في الاعتبار تجربة الحياة الانسانية ومسار التاريخ؟^(٦١١) أما الرد بالنفي فإنه يقيم التنزيه على أساس انساني وهو اثبات الحرية الانسانية دون ما مزايده في الايمان ، اعتماداً على العقل دون النقل وتأكيداً على شرعية الموقف الانساني ومقاومة لكل اغتراب ديني . فالانسان يعيش في هذا العالم انساناً وليس الهاً ، والله يخاطبه في وحيه انساناً وليس إلهاً ، والغرض في كلتا الحالتين اثبات الحرية الانسانية^(٦١٢) .

وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفي بالاقفال من حدة القدرة لا من حيث السلطان بل من حيث المعنى . فالارادة الالهية هنا لا تعني التدخل المباشر بل تعني الحكم النظري . وبالتالي تصبح الارادة حقاً نظرياً لله وليس اجراءً عملياً منه . ولكن حتى في هذه الحالة فإن تحول الارادة من العمل الى النظر قضاء على أحد

(٦١١) هذا هو موقف أهل السنة الأشاعرة بوجه عام . إذ يقدر الله ما لو فعله لكفر الناس كلهم وإلا لحقوا بعلي الاسواري ، الفصل حـ ٣ ص ١٢٤ ؛ وهو أيضاً موقف بعض المعتزلة . فلم يزل الله راضياً بمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٣ .

(٦١٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة بوجه عام . فقد منع هشام بن عمر الفوطي من القول أن الله ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين، أو خلق الكافر لأن الكافر اسم لشيثين انسان وكفر وهو لم يخلق الكفر ، الفرق ص ١٦٠ - ١٦١ ؛ كما منع عباد بن سليمان الناس من قول أن الله أمل الكافرين ، الفرق ص ١٦١ .

مظاهر سلطانها ، وبالتالي يكون الجمع بين الاثبات والنفي أقرب الى النفي (٦١٣) .

وقد ينقلب السؤال على نحو آخر ، وبدل أن تتدخل القدرة الالهية لصالح الانسان تتدخل لغير مصلحته فيكون : هل الله يريد للمعاصي ؟ ويؤكد الرد بالاجاب على سلطان القدرة المطلقة ولكنه من ناحية أخرى يقضي على الحرية الانسانية . كما أنه يجعل الله مصدراً للشر ومسؤولاً عنه ويجعله مضاداً للمصلحة الانسانية وضاراً بحاضر الانسان ومستقبه (٦١٤) . وقد يُجمع بين الاثبات والنفي لاثبات المطللين معاً ، القدرة المطلقة ومصلحة الانسان وذلك بالتفرقة بين فريقين : من يستحق المدح وهو المؤمن ومن يستحق الذم وهو الكافر . يأتي الأول نفع في الحقيقة ويصيب الثاني ضرر في الحقيقة (٦١٥) . والحقيقة أن هذه التفرقة لا تقوم على أساس واضح . فما هو الايمان وما هو الكفر ؟ تصوران يصعب تحديدهما ، وبالتالي يكون ذلك بمثابة توضيح مسألة بمسألة أخرى أكثر منها غموضاً . كما أنها تفرقة قد تثبت الضرر الفعلي للانسان وتجعل المؤله مصدراً للضرر وهو ما يتنافى مع عواطف التأليه في أن الله مصدر للنعمة والعفو والرحمة . وهي أيضاً تفرقة لا يقوم بها إلا من استحق المدح حتى يستأثر بالنعمة بمفرده ويفرح باضرار الغير ، فهي قسمة اذن تقوم على احساس « صادي » حب الذات ، وكراهية للغير . وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفي بالتفرقة في ميدان الضرر ، فالضرر لا يقع في الدين بل في الدنيا ولا يقع في عالم الأرواح بل في عالم الأبدان (٦١٦) . والحقيقة أن هذه القسمة أيضاً

(٦١٣) عند جعفر بن حرب يجوز القول بأن الله أراد الكفر مخالفاً للايمان . وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن أي حكم بذلك ، مقالات ح ٢ ص ١٧٧ .

(٦١٤) عند أبي موسى المردار ، خلى الله بين العباد وبينها ، مقالات ح ٢ ص ١٧٩ .

(٦١٥) عند أهل الاثبات أن الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم وآخرتهم ، مقالات ح ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٦١٦) عند الجبائي أن الله لا يضر أحداً في باب الدين ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب ، مقالات ح ٢ ص ٢٩٥ - ١٩٦ ؛ وعند أهل السنة يقدر الله أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد ألا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين . ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وأخذلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات ح ١ ص ٣٢١ .

تثبت الضرر ، وتجعل الله أيضاً مصدراً للشر ، وتواري عنه صفات الرحمة والعفو كما تقتضي بذلك عواطف التأليه . وهي قسمة تثبت الضرر المادي مع أن الضرر المادي ليس أقسى أنواع العذاب بل هو مجرد تخويف في الدنيا من السلطان لحرص الناس على مصالحه في الدنيا . وهي أيضاً نظرية صادية تقوم على التلذذ بتعذيب بدن الآخرين . إن هذه الأسئلة التقليدية حول موقف قدرة الله ممن علم أنه لا يؤمن تضع صفتين مطلقتين كاملتين ، القدرة والعلم موضع التعارض تمريناً للذهن في عملية التأليه . وتثير اشكالات أعظم مما تحل التمرين . وإذا كان الرد بالإيجاب فكيف لا تمنع القدرة المطلقة الكاملة الانسان من فعل الشر ؟ وكيف يخص الله أحداً بنعمة الايمان ابتداء ولا يخص الآخر قبل انقضاء الحياة ونفاذ تجربة العمر ؟ ألا يؤدي ذلك الى الاختيار المسبق بلا سبب والى الاختيار العشوائي وبالتالي يؤدي الى التحيز وعدم تكافؤ الفرص^(٦١٧) .

ويكون السؤال أصعب عندما يكون : هل يجوز القول أنا مؤمن « ان شاء الله » ؟ هل يجوز الاستثناء في الايمان ؟ هل يمكن أن يقال « أنا مؤمن حقاً » في الحال دون الاستقبال ؟ ان تعليق الايمان في الحال أو في الاستقبال هو وقوع في الشك وعدم الثقة بالنفس وربط أفعال الشعور الفردية بأسس خارجية وبالتالي تضعف القناعات ويحدث التردد في الأفعال . والثقة في التخطيط تجعل الانسان قادراً على أن يرى المستقبل دون شك أو تردد مع توقع عوامل غير متوقعة قد تحدث أثناء الفعل يقدر الانسان على احتوائها واعادة أخذها في الاعتبار . إذا قال الانسان « أنا مؤمن إن شاء الله » ولم يحدث الايمان في المستقبل يحنث الانسان بوعده . إذا ما حكم الانسان على الماضي في فعل الشعور فانه يقوم دائماً بقراءة جديدة للماضي طبقاً لتجارب الحاضر . وإذا ما حكم على الحاضر فإنه يكون بناء على معرفة الذات وتحليل النفس . وإذا ما حكم على المستقبل فإنه يكون تعبيراً عن العزيمة وعقد العزم دون الوقوع في التصلب والتخشب وترك الميدان مفتوحاً لمزيد من التجارب والخبرة واعادة النظر والمراجعة من أجل مزيد من الإحكام النظري

(٦١٧) عند الأشعري خص الله أبا بكر بنعمة الايمان دون أبي جهل ابتداء ، الابانة ص ٥٤

والدقة العملية في السلوك ، صياغة وتحقيقاً . انما يُقال ذلك عادة تعبيراً عن إيمان شعبي موروث بالاعراف . وأحياناً يعبر عن العجز عن السيطرة على الجهد لنقص في حسابات المستقبل وضعف في رؤيته . ويتضح ذلك بصورة خاصة في أفعال الشعور في الطبيعة كالتوليد أو أفعال الشعور الاجتماعي كالأجال والأرزاق والأسعار وعدم القدرة على السيطرة عليها في المستقبل^(٦١٨) . أما المشيئة في أصل

(٦١٨) عند الأشعري يجوز الاستثناء في الايمان ، الابانة ص ٥٥ ؛ يجوز أن يقول « أنا مؤمن حقاً » ويعني به في الحال فقط ولكنه يجب أن يقول « أنا مؤمن إن شاء الله » ويعني به في المستقبل . لا تجوز « ان شاء الله » في الماضي والحاضر لأن ذلك يكون شكاً . الاستثناء في المستقبل وحده ، الانصاف ص ٦٠ ؛ وعند أكثر الأصحاب « أنا مؤمن إن شاء الله » تقال لا لقيام الشك بل للتبرك أوللصرف الى العاقبة ، المحصل ص ٢٧٥ ؛ الغاية ص ٣١٢-٣١٣ ؛ وهو أيضاً أي عبد الله ابن مسعود وتبعه جمع من عطاء الصحابة . فقد كره أن يقول المسلم « أنا مؤمن » دون اضافة « ان شاء الله » . وعند ابن حزم كل من أقر باللسان وصدق بالقلب ويعترف بذلك فيقول أنا مؤمن مسلم لم يستوف بعد جميع الطاعات الفصل ح ٣ ص ١٦٥-١٦٦ ؛ وهو أيضاً رأي الشافعي وأصحابه وذلك لأنه ليس شكاً في الايمان بل تبركاً . وإن عنى الشك فإنه لا يكون في الحال بل في العاقبة والدعاء بالسؤال على الحال . ولما كان الايمان القول والعمل والاعتقاد وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصوله في الباقي حصل الشك في الايمان ووجب ازالته ؛ المعالم ص ١٤٨-١٤٩ وقد قيل في ذلك شعراً عند المتأخرين

وصح أي مؤمن قد صحبا ان شاء الله فاتخذ مذهباً

الوسيلة ص ٣٨ ؛

وأيضاً التحفة ص ٧ ؛ الانحاف ص ١٠٠ ؛ وهو أيضاً رأي محمد بن عبد الوهاب منعاً للشرك الأصغر وتجريداً للإنسان عن الهوى ، الكتاب ص ١٣٧-١٣٩ ، ص ١٤٩-١٥٠ ؛ ويجوزه من المعتزلة القاضي عبد الجبار والمقصود به قطع الكلام عن نفاذ الارادة . وقد يراد به الشرط ، الشرح ص ٨٠٣ ؛ وعند الخوارج وبعض القدريّة والمرجئة الكراهة لا يستثني في الايمان في الحال وانما يبين في المستقبل وعند بعض القاطعين بأن الايمان هو التصديق من أصحاب الحديث أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي . أما المعتزلة فلإنهم يمنعون الاستثناء في الايمان . فاليقين لا يحتمل الشك ، والزوال . فقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال ، تلخيص المحصل ص ١٧٥ ؛ وأنكره أبو حنيفة وأصحابه لأن الايمان هو الاعتقاد المجرد . ولم يكن الشك في العمل موجباً للشك في الايمان ، المعالم ص ١٤٨-١٤٩ ؛ وقال آخرون من قال أنا مؤمن فليقل انه من أهل الجنة ، الفصل ح ٣ ص ١٦٥-١٦٦ ؛ ويُقبل عن الماتريدية قولها بأنه لا يجوز ، القول ص ٣٨ ؛ ومنعه أيضاً اتباع مالك ، التحفة ص ٧ ؛ =

الوحي فإنها لا تعني الاستثناء في الايمان والشك فيه بل تعني مجرد جعل الفعل الالهي محتملاً ومتوقفاً على وضع انساني نظري أو عملي ، فردي أو اجتماعي مستحيل ، والمتوقف على المستحيل مستحيل مثله (٦١٩) .

== الاتخاف ص ١٠٠ ؛ ومنعته الكراهة ، الشرح ص ٨٠٣ ؛ وعند جماعة من شيوخ العصر من القاطعين في الايمان بأنه هو التصديق من أصحاب الحديث مثل ابن مجاهد والقاضي والأشعري والاسفرايني لا يجوزون الاستثناء في الحال ، الأصول ص ٢٥٣ ؛ وكذلك عند النسفي بقوله : إذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً ، ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله ، النسفية ص ١٣١ .

(٦١٩) ذكر لفظ شاء في أصل الوحي ٢٣٦ مرة كلها أفعال ولا اسم فيها مما يدل على عدم وجود مشيئة كموضوع أو شيء، منها ٢٧ مرة للانسان والباقي لله . فالانسان يشاء كالله ومشية تدل على حريته بين الايمان والكفر وقال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (١٨ : ٢٩) ؛ ومن شاء ذكر الله أو اتخذ اليه سبيلاً ومآباً وكلاهما تذكرة ، فمن شاء ذكره (٧٤ : ٥٥) ؛ قل ما أسألكم عليه من أجر إلا من شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلاً (٢٥ : ٥٧) ؛ « ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً » (٧٣ : ١٩) ؛ ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ الى ربه مآباً (٧٨ : ٣٩) ؛ ومن شاء تقدم أو تأخر ومن شاء أن يستقيم « نذيراً للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧٤ : ٣٧) ؛ « ان هو إلا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم أن يستقيم » (٨١ : ٢٨) ؛ والرسول حر في أن يشاء ويأذن « قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً » (١٨ : ٧٧) ؛ « فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم » (٢٤ : ٦٢) ؛ وكل الناس تشاء في طعامها « وإذا قلنا ادخلوها هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم غداً » (٢ : ٥٨) ؛ « وإذا قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم » (٧ : ١٦١ ؛ ٧ : ١٦١) ؛ « ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما » (٢ : ٣٥ ؛ ٧ : ١٩) ؛ كما تشاء في حرثها « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » (٢ : ٢٢٣) ؛ وتشاء في عبادتها « فاعبدوا ما شئتم من دونه » (٣٩ : ١٥) ؛ وتعمل ما تشاء « اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير » (٤١ : ٤٠) ؛ فالناس تشاء كما يشاء الله « وما تشاءون ألا أن يشاء الله » (٧٦ : ٣٠ ؛ ٨١ : ٢٩) ؛ ولهم في الأرض ما يشاءون « لهم فيها ما يشاءون » (١٦ : ٣١ ؛ ٢٥ : ١٦ ؛ ٣٩ : ٣٤ ؛ ٤٢ : ٢٢ ؛ ٥٠ : ٣٥) ؛ وليوسف ما يشاء في الأرض « وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها ما يشاء » (١٢ : ٥٦) ؛ ومن الأفعال بالنسبة لله ٦١ مرة لبيان استحالة الفعل أو إمكانيته المستحيلة لتوقفها على أوضاع مستحيلة . ويُعبر عن الاستحالة على ثلاث درجات بثلاث أدوات للشرط « لو » (٢٩ مرة) للاستحالة المطلقة ، « ان » ٢٠ مرة للإمكان ، « إذا » مرتان للتساوي بين فعل الشروط وجوابه اقراراً لحقيقة . ولكن « لو » للاستحالة تمثل أكثر من نصف الحالات . أما تعبير « ان شاء الله » فانه يظهر ١٧ مرة ، ١١ مرة « ان شاء » بدون الله ثم ==

٢ - أفعال الوعي الاجتماعي .

تشير أفعال الوعي الاجتماعي ما أورده القدماء في نهاية أصل العدل في موضوعات ثلاث : الآجال والأرزاق والأسعار سواء في كتب التوحيد الأولى أو في كتب العقائد المتأخرة (٦٢٠) . ويدخل في موضوع حرية الأفعال بعد أفعال الوعي الفردي لأنها تتعلق بوجود الانسان وحياته ورزقه ومعاملاته . وظهورها في خاتمة

٦ مرات فقط كاملاً في صيغة « إن شاء الله » ، مرتان للأمن « وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين » (١٢ : ٩٩) ؛ « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم » (٤٨ : ٢٧) ؛ ومرتان للصبر « قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً » (١٨ : ٦٩) ؛ « قال يا أبت أفت فعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين » (٣٧ : ١٠٢) ؛ ومرة للصالح « وما أريد أن أشق عليك ستجدني إن شاء الله من الصالحين » (٢٨ : ٢٧) ؛ ومرة واحدة للهداية « إن البقر تشابه علينا وإن شاء الله لمهتدون » (٢ : ٧٠) ؛ وهي كلها أفعال خارجية وليست إيمانية . أما صيغة « إن شاء » دون الله فإنها مثل صيغ « لو » تدل في معظمها على الاستحالة مثل الدهاب بالوحي أو انزال آية من السماء أو خسف الأرض أو الذهاب بالخلق أو اغراقهم أو اغناءهم ولكن الله تركهم للحياة والاختيار . ويتضح ذلك أكثر في صيغ « لو » لبيان استحالة أن يشاء الله شيئاً مستحيلاً سواء بالنسبة للانسان أم لله أم للطبيعة . فيستحيل ذهاب السمع والبصر أو جعلهما يدركان أكثر مما يدركان كحواس انسانية . كما يستحيل جمع الناس على الهدى أو ادخال الايمان في قلوبهم جميعاً أو فرض عبادة الله وحده عليهم أو إرسال نذير في كل قرية أو اعطاء كل نفس هداها أو تلاوة القرآن في قلوبهم . فهي استحالات انسانية لأنها ضد التكليف والخلق والعقل والتمييز وحرية الأفعال . كما يستحيل الا يكون هناك العنت الانساني أو القتال أو الافتراء أو الاستحقاق أو جمع الناس أمة واحدة وإلا لانتفى التعدد والاثراء المتبادل وامكانية التعارف . كما يستحيل خرق قوانين الطبيعة مثل انزال ملائكة من السماء أو جعل الظل ساكناً أو رفع البشر بالآيات أو مسخهم أو تحويل الزرع حطاماً والماء أجاجاً أو أن يتخذ الله ولداً . فتعليق المشيئة هنا على أمر مستحيل يجعل أيضاً تحقيقها مستحيل . تعبر « لو » عن حق نظري صرف وليس عن واقع عملي . لذلك لا نتحدث في السلوك الفعلي . بل ومنهي عن استعماله في حديث « لا تقولوا لو فإن لو تفتح باب الشيطان » . وقد اعتمدت احدى الحركات الاصلحية الحديثة عليه للدعوة الى العمل وترك التمني والا يقال في الندم . انظر « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

(٦٢٠) وذلك مثل : الفرق ، اللمع ، التمهيد ، لمع الأدلة ، النظامية ، المسائل ، المحصل ، المعالم ، الغاية ، النسفية ، الطوابع ، العضدية .

التوليد أي أفعال الانسان في الطبيعة يجعل منها أيضاً جزءاً من التوليد ولكن هذه المرة توليد الأفعال في الحياة الاجتماعية ، وظهور الوعي الفردي كوعي اجتماعي في المجتمع وفي التاريخ . والأجال أكثر الموضوعات تناولاً تتلوها الأرزاق ثم الأسعار . وكان عمر الانسان أهم من رزقه وكسبه ثم تأتي أسعار السوق في النهاية . وإن شئنا فإن موضوع الأسعار أقل الموضوعات الثلاث تناولاً فكلما اقتربت العقائد من المصالح العامة توقفت واقتصرت على النظر دون العمل مع أن الأرزاق والأسعار تعم بهما البلوى . ثم تدخل مسألة الفقر والغنى في « اللطائف » مع بعض المسائل الطبيعية وكأنها لا أهمية لها أو كأنها مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية^(٦٢١) . وتظهر مسألة الأجال والأرزاق والأسعار في مباحث العدل والتجوير بعد الختم والاستثناء والهدى والضلال^(٦٢٢) . وقد تظهر الأرزاق في أول مسألة العدل كما يظهر الغنى والفقر في وسطه أو في آخره^(٦٢٣) . وقد تظهر في ختام خلق الأفعال قبل موضوعات خلق الأفعال مثل شمول الارادة للكائنات والقضاء والقدر . وبعدها يأتي الحسن والقبح مما يدل على أنها إحدى موضوعات العدل . وهي جزء من السمعيات لاعتمادها على الأدلة السمعية أكثر من اعتمادها على الأدلة النقلية^(٦٢٤) . مما يدل على اعتمادها على حجة السلطة وليس على حجة العقل . ولما كان السلطان هو المثل للسلطة فإنه قام بتفسيرها لحسابها ومن ثم ظلت خارج التعقيل والتنظير دون برهان^(٦٢٥) .

(٦٢١) الفصل حـ ٥ ص ٩٧-٩٨ .

(٦٢٢) الابانة ص ٥٥-٥٧ ؛ ذكرها في « الابانة » لا في « اللمع » يدل على أنها من المسائل السمعية الأصول ص ١٤٢-١٤٥ ؛ (تُذكر الأجال والأرزاق فقط دون الأسعار) ؛ الانصاف ص ٥٠-٥١ (تُذكر الأرزاق فقط) .

(٦٢٣) يذكر النسفي في « البحر » قال أهل السنة الأرزاق مقسومة ص ٣٥ ؛ فصل ؛ الغنى أفضل من الفقر ، البحر ص ٥١-٥٣ ؛ النهاية ص ٤١٥-٤١٦ ، (تُذكر الأجال والأرزاق دون الأسعار) ؛

(٦٢٤) في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد الاجماع عليها ، المقتول عند أهل الحق ميت بأجله ، مبحث الرزق ، مبحث الاسعار ، المواقف ص ٣١٩-٣٢٠ .

(٦٢٥) القطب الرابع وفيه أربعة أبواب أ- نبوة محمد ب- وجوب التصديق بأمور ورد الشرع بها ونفي

أ - الأجل . الأجل لغوياً هو الوقت والآجال هي الأوقات ، أوقات مخصوصة نحو الحياة والموت ، ويتفاوت الوقت أحياناً بين أن يكون وصفاً للوجود الانساني أو وصفاً للموجود الطبيعي^(٦٢٦) . ولكن المقصود هنا بالأجل هو الوقت الانساني أي العمر . يعني الأجل اذن الحياة الزمنية والوجود الزماني وليس الوقت الطبيعي زمان الأفلاك ولولج الليل في النهار والنهار في الليل . الزمان توتر وطاقة وجهد وليس حساباً وعدداً وحركة طبيعية ومع ذلك يحاول القدماء عدم تخصيص الزمان بالوجود الانساني وحده بل تعميمه على جميع أجناس الموجودات ربما لاثبات العالم ونهاية الأشياء بنهاية الزمان الطبيعية أو لاثبات قدم الصانع وخلود النفس . وتجديد الوقت في الحقيقة ليس مقولة للأشياء بل وصف للشعور الداخلي بالزمان . ولماذا اثبات أوقات لا نهاية لها والانسان متناه في الزمان ؟ وقد يفيد الأجل أيضاً قضاء الدين للمعسر وكأن الحياة هي المال وكأن عمر الانسان هو قضاء للدين ، وكأن انقضاء أجل الدين هو انقضاء العمر . فأداء الدين حياة قبل الأجلين ، أجل الدين وأجل الانسان !

ويحلل القدماء الآجال بطريقتين لتحديد السبب في البداية وهو الموت أو السبب في النهاية وهو انقضاء الأجل . فهل الموت قتلاً بالسكين يكون موتاً بالأجل أم موتاً بالآلة أم موتاً بالقتل أو موتاً في المقتول أو موتاً في القاتل ؟ وهنا يُسار الى التولد من جديد لمعرفة سبب القتل الله أم تولد الفعل عن القاتل . وفي هذه الحالة

== بجوازاها العقل ١ - قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط الميزان ٢ - الاعتذار من الاضلال ، الاقتصاد ص ١١١ - ١١٨ ؛ وهي على ثلاثة أنواع أ - عقلية مثل الآجال ، الاقتصاد ص ١١٢ - ١١٤ ب - لفظية مثل الأرزاق والتوفيق والخذلان والايمان ؛ الاقتصاد ص ١١٤ - ١١٦ ح - فقهية مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الاقتصاد ص ١١٦ - ١١٨ ؛ أيضاً الجوهرة ص ١٣ (الآجال فقط دون الأسعار) .

(٦٢٦) الوقت كل حادث يُعرف به المخاطب حدوث الغير عنه (الوقت الطبيعي) ، الشرح ص ٧٨١ - ٧٨٢ ؛ لا معنى للزمان إلا إذا اقترن بحادث متجدد أو قرن بمتجدد ومتجدد ، الارشاد ص ٣٦١ - ٣٦٢ ؛ الاقتصاد ص ١١٣ - ١١٤ ؛ الآجال يعبر بها عن الأوقات ، فأجل كل شيء وقته وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، الارشاد ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

يمكن وصف عملية القتل وصفاً طبيعياً جسيماً خالصاً . فالقتل حز الرقبة ، أعراض أي حركات في يد الضارب بالسيف وافتراقات في أجزاء رقبة المضروب اقترب بها عرض آخر وهو الموت . فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت ، فالاقتران بالعادة . وللموت علل أخرى وأسباب باطنة غير الحز عند القائلين بالعلل إلا إذا انتفت العلل . وهنا يبدو أن الأمر ليس موضوعاً طبيعياً صرفاً بل الغاية منه اثبات قدرة خارجية تكون سبب الموت دون ما نظر في حياة الانسان وسبب الموت المباشر . وهو على هذا النحو هروب من الموضوع وفقد المدلوله . ويمكن تحليل الموت الطبيعي بدقة وتفصيل أكثر ثم الانتهاء الى مجموعة من العلل تؤدي الى علة أولى وبالتالي ترجع المشكلة الى أصلها^(٦٢٧) . ان الموت الطبيعي بانقضاء شروط الحياة وتحلل الاجسام أي الموت العضوي هو من حيث العلم لا من حيث الانسان والمجتمع والحياة . وحديث حز الرقبة انما يشير الى السبب المباشر في المعامل الجنائية مثل اسفكسيا الغرق أو نزيف المخ^(٦٢٨) .

وعلى الطرف النقيض من تحديد الأجل بالموت يتم تحديد الأجل بالقضاء والقدر . فكل مقتول ميت بأجله وبالتالي يكون الموت هنا أحد موضوعات الجبر والاختيار قبل أن يكون بداية موضوع آخر بلحظة الموت أو ما بعدها وهو موضوع المعاد^(٦٢٩) . فالمقتول ميت لأجله والأجل واحد ، والله خلق الأجل وقدرها^(٦٣٠) . ومن مات رغماً عنه ، حتف أنفه أو قتل فقد مات بأجله . وكان

(٦٢٧) يبدأ الغزالي بتحديد ثلاثة أنواع من الارتباطات أ - التكافؤ (اليمين والشمال) ب - التقدم كالشرط والمشروط ح - العلة والمعلول . ويحاول أن يضع الصلة بين القاتل والمقتول في أحد هذه الارتباطات الثلاثة ، الاقتصاد ص ١١٢ - ١١٣ .

(٦٢٨) عند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وأجلاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الأوقات والأعراض ، شرح التفتازاني ص ١٠٩

(٦٢٩) فصل في الأجل . ووجه اتصاله بما تقدم أنه ربما يسأل عن الأجل هل هي بقضاء الله وقدره ، الشرح ص ٧٨١ - ٧٨٢ .

(٦٣٠) عند أهل السنة وأصحاب الحديث بوجه عام والأشاعرة بوجه خاص المقتول ميت لأجله ، —

يمكن ألا يموت وأن يزيد الله في عمره، ولكن ما دام أجله قد حان يجب عليه الموت . فلكل أجل كتاب . سبب القتل هنا هو سبق العلم وشمول الارادة . وإن لم يمت بقدر الله مات بغيره حتف انفه وبالتالي يتحول الأجل الى جبر أو إلى موت جبر، ويصبح الموت مطارداً للانسان كما يصبح طريد الموت أينما يفر منه الانسان فهو ملاقيه كما في أسطورة أو رفيوس عند القدماء . فلا زيادة ولا نقصان في العمر . وإذا كانت الزيادة بركة فهل النقص قلة في البركة(٦٣١) ؟ ان استخدام الأجل

== والأجل واحد، وقد خلق الله الأجل وقدرها ، الأصول ص ١٣٨ - ١٥٢ ؛ حاشية الكليني ص ١٨٩ - ١٩٠ ؛ يعني الأجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ من مات أو قتل فبأجل مات أو قتل ، الابانة ص ١١ - ١٢ ؛ من يقتل مات بأجله بمعنى أن الذي قتل في علم الله في أزمه ماله أمره وما علم كونه لا بد أن يكون ، الارشاد ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ؛ الميت من مات بأجله ومن قتل قتل بأجله ، مقالات ح ١ ص ٣٢٤ ، الابانة ص ٥٥ - ٥٦ ؛ والمقتول ميت بأجله ، النسفية ص ١٠٨ ؛ والأجل واحد ، النسفية ص ١٠٩ ؛ الأجل هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه . فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله وموته بفعله تعالى . الله مستبد بالاختراع بلا قوله ولا يكون مخلوق علة . الموت أمر استبد به الرب باختراعه مع الخبز فلا يجب من تقدير عدم الخبز عدم الموت ابطال التعليل ، الاقتصاد ص ١١٣ - ١١٤ ؛ عموم قدرة الله وابطال التولد ، المقتول مات بأجله لأن الأجل هو الوقت الذي خلق الله فيه موته ؛ قد انتهى أجل كل من مات لا يستأخر ساعة ولا يستقدم ، القول ص ٩٥ ؛ وقد قيل شعراً

وميت بعمره من يقتل وغير هذا باطل لا يقبل
الجوهرة ح ٢ ص ٦١ - ٦٢

وأيضاً

واعتقد الموت إذا انتهى الأجل	لكل ذي روح وجانب الزلل
تقول بعض إثمنا أرحام	تدفع لا يعمهم حمام
وقول آخرين لا آجال	بل باحتلال تعدم الأوصال
وكل مقتول موفي العمر	والموت جنس القتل ما مستقر

الوسيلة ص ٩٤ - ٩٥

دليل كل ما يليق من عمل لكن الاعتبار بانتهاء الأجل

الوسيلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٦٣١) قال أهل السنة إن كل من مات حتف أنفه أو قتل إنما مات بأجله الذي جعل الله أجلاً لعمره ، والله قادر على ابقائه والزيادة في عمره . لكنه متى لم يبقه الى مدة لم تكن المدة التي لم يبقه اليها أجلاً له ، الفرق ص ٢٤١ ؛ الأصول ص ١٤٢ ؛ مذهب أهل الحق أن الأجل واحد لا يقبل —

والقضاء لتبرير الموت والتعمية عن حوادث الطريق والفقر والاعتقالات وكل الشرور والآثام هو تعمية عن الحقائق في سبيل مزايدة في الإيمان يرضى عنها السلطان ليتستر وراءها إخفاء للأسباب المباشرة لموت الرعية . مع أن المحافظة على الحياة أساس الشرع^(٦٣٣) . ان عدم الالتفات الى الأسباب المباشرة للموت جهل بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة حياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات واسلاك الكهرباء والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنائيات الهشة رغبة في الريح وسرقة للأموال ، والأغذية الفاسدة والأمراض العضالة ، والقتل من أجل السرقة والفقر والجوع ، والحروب العدوانية . ويُستعمل « لكل أجل كتاب » في الدين الشعبي لتبرير كل شيء للسلوى ولدفع الأحزان . ولماذا

== الزيادة ولا التقصان . والطاعات في علم الله . صلة الرحم تزيد العمر وهو خبر أحاد ، وأن الزيادة بحسب الخير والبركة ، التحف ص ٦١ - ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ وقال آخرون لولم يقتل تقديراً لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه ، الارشاد ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ، من مات حتف أنفه مات بأجله وكذا من قتل مات بأجله . الأجل هو وقت الموت .

(٦٣٢) ان بعض المعتزلة يشاطرون رأي الأشاعرة في أن المقتول ميت بأجله في الخلاف المشهور في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون في حال الحياة والموت ؟ فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله ان الانسان يموت فيه أو يقتل . فإذا قتل قتل بأجله وإذا مات مات بأجله ومنهم أبو الهذيل فالمقتول يموت قطعاً ولا يكون القاطع قاطعاً لأجله ، الشرح ص ٧٨٣ - ٧٨٤ ؛ وعنده أن الرجل لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت ، ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٥ ؛ الملل حـ ١ ص ٧٨ ؛ كما قال بالأجل والأرزاق مثل الأشاعرة ، الملل حـ ١ ص ٤١ ؛ وعنده أن المقتول أجله وهو لم يقتل لكن بدل القتل قطعاً ، التحفة ص ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ والجبائي مثل أبو الهذيل في قول أهل السنة بأن المقتول لو لم يقتل مات في وقت قتله بأجله لأن المدة التي لم يعيش إليها لم تكن أجلاً له ولا من عمره . ولا يجوز الجبائي غير ذلك إلا على تقدير الامكان النظري ، الأصول ص ١٤٢ - ١٤٤ ؛ وعند الحسين بن محمد النجار ، الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله ، مقالات حـ ١ ص ٣١٦ . ويقارب ذلك رأي متوسطي الأشاعرة التي لا تنكر امكان البقاء لو لم يموت المقتول ولكن يقولون فقط أن المدة التي قتل قبلها لم تكن أجلاً له ، الأصول ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٦٣٣) لم يشر الى ذلك إلا بعض القدماء في قولهم شعراً

ووصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من تشتت الجينات

تفريغ الغضب ؟ اليست مسؤولية الحاكم في المدينة أن يسوي الطريق لبغلته حتى لا تعثر في الطرق ؟ فما بال أمم بأكملها تتعثر بأيدي الحكام قبل أن تكون بأيدي الأعداء ؟ وما الفائدة من اعطاء الله الحق النظري لاطالة العمر ثم لا يطيله بالفعل ؟ ما الفائدة من نية لا تتحقق في فعل أو قدرة لا تخرج في قرار ؟ ولماذا لا يعيش الانسان أكثر حتى ينتج أكثر ويعلم أكثر ويحقق الرسالة في مراحل أخرى ؟ ولماذا الدفاع عن الموت وعن القتل والقتال ؟ ولماذا لا يبقى طول العمر واطالة الحياة ؟ وإن فن العيش كله في اطالة الحياة ومحاربة الأمراض وتقوية البدن واكتشاف العقاقير . وكثيراً ما صاغ الشعراء والفنانون شعر الحياة وفن الحياة وحب الحياة . ونحن نقدر الموت والمرضى فيموت الانسان رغم أنفه ويلقي حتفه فتنمى العدم أكثر مما نعيش الوجود^(٦٣٤) . ان رفض الموت قتلاً على الأقل يبقى

(٦٣٤) أما جمهور المعتزلة فإنه يجب على سؤال المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون في حالة الحياة والموت ، هل يموت أم لا ؟ فقد قال أكثر القدرية أن المقتول ميت ميتين أ- موت من فعل الله ب- قتل من فعل القاتل في حين قال الأشاعرة القتل غير الموت والمقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل ، الأصول ص ٢٤٣ ؛ بينما قال الباكون من القدرية أن المقتول مقطوع عليه أجله فجعلوا العباد قادرين على أن ينقصوا عما أجله الله وقته . ولو جاز ذلك لجاز أن يزدوا في أجل من قضى الله له أجلاً محدداً وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان فيه . وهذا تشنيع من الأشاعرة عليهم . الأصول ص ١٤٢ - ١٤٣ ؛ صحيح قال المعتزلة بأن المقتول مقطوع عليه أجله ، الفرق ص ٢٤١ ؛ وأن المقتول تولد موته من فعل القاتل ، وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ضرورة بدليل ذم القاتل . ولو كان ميتاً بأجله لمات وان لم يقتله فهو لم يجلب بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً فكان لا يستحق الدم، وبأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوفا . نعلم بالضرورة أن موت الجرم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه . ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب الى القاتل ، المواقف ص ٣٢٠ ؛ لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة ، والقاتل قاطع بذلك أجله ، الارشاد ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ؛ فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله ان الانسان لو لم يقتل لبقى اليه هو أجله دون الوقت الذي قتل فيه ، مقالات ح ١ ص ٢٩٥ ؛ القاتل قطع على المقتول أجله . فالمقتول له أجل واحد وهو الوقت الذي علم الله موته فيه فلو لم يقتل لعاش اليه قطعاً ؛ التحفة ص ٦٢ ؛ الانحاف ص ١٣٢ ؛ وعند المعتزلة البغداديين كان المقتول يعيش قطعاً ، الشرح ص ٧٨٣ - ٣٨٤ ؛ قطع الله عليه الأجل . واجتمعت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا

على الحياة كقيمة . ولماذا لا يتمنى الانسان حياة أكبر دون موت يقضي على رسالته ؟ قد يقبل الانسان على الموت اختياراً لا رغباً عنه حتف أنه لاكمال الرسالة . قد يموت الانسان شهيداً باختياره وليس رغباً عنه ، تضحية بحياته وليس رغباً عنه للقاء حتفه مدفوعاً اليه دفعاً . وهل القتل فردي أم جماعي ؟ هل قتل الشعوب المناضلة من أجل حرياتها والثائرة من أجل تحريرها موت بآجالها أم أن الله هو الذي قتلها أم أنها ضحت بالملايين في سبيل حريتها (٦٣٢) ؟

لولا أرباب الموت لكان ممكن للانسان أن يعيش أكثر . ولولا الجوع وحوادث الطريق والأمراض لعاشت كثير من الشعوب ، لقلت نسبة الوفيات وزادت نسبة الأحياء . وبالصحة ترتفع نسبة المعمّرين . المقتول غير ميت لأن الموت من الله أو من القاتل وكان يمكنه أن يحيا . المقتول مقطوع عليه أجله ، فوجب على القاتل أن يقطع عليه أجله كذلك في القصاص . لو لم يقتل الانسان لما مات في ذلك الوقت . ولا يمكن أن يموت الانسان بلا قتل . إن معنى أن تزيد الطاعات في العمر أن وفرة الصحة والسعادة تطيل في العمر فالطاعات سبب أول يؤدي إلى

== بكسبه ، شرح التفتازاني ، ص ١٠٨ - ١٠٩ ؛ حاشية الخلخالي ص ١٠٨ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٨ ؛ وعندهم حاشيا ضرار وبشر ان الله لم يمت رسولاً ولا نبياً ولا صحابياً ولا أمهات المؤمنين ولو أنهم عاشوا لفعّلوا خيراً طبقاً لسخرية ابن حزم ، الفصل ح ٥ ص ٤٤ ؛ الأجل واحد عند المعتزلة والأشاعرة (باستثناء الكعبي) إلا أنه لا يتقدم الموت عليه عند الأشاعرة ويتقدم عند المعتزلة ، الاسفرايني ص ١٠٨ ؛ أما عند الكعبي فالمقتول ليس بميت ، الفرق ص ٢٤١ ؛ فالموت من قبل الله والقتل من قبل القاتل ؛ الأصول ص ٢٤٣ ؛ القتل فعل العبد والموت فعل الله ، التحفة ص ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ فللمقتول أجلان : القتل والموت . لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ، شرح التفتازاني ص ١٠٩ ؛ وعند القاضي عبد الجبار ، يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت دون القطع ليس إلا الجواز ، الشرح ص ٧٨٣ - ٧٨٤ ؛ وعند علي الاسواري لا يقدر الله على غير ما فعل . وأن من علم الله أنه يموت ، لا يقدر الله أن يميته قبل ذلك ، الفصل ح ٥ ص ٣٨ - ٣٩ ؛ وعند أبي هاشم لو طال عمر المحسن المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي . وقد نفى ابن حزم ذلك بالرغم من التسليم بزيادة الطاعات امكاناً ، الفصل ح ٥ ص ٤٣ ؛ عند جمهور المعتزلة اذن يجوز لو لم يقتل القاتل أن يموت المقتول أو يعيش بينما أحال البعض ذلك وحكم بضرورة الحياة ، مقالات ح ١ ص ٢٩٥ .

أسباب أخرى ثانية مثل الاستيقاظ المبكر للصلاة ، وعدم التخمّة والصوم ، والاطمئنان الداخلي أي الصحة النفسية . أما في أصل الوحي فيتدرج الأجل من الأجل بين الزوجين الى أجل الدين الى أجل الفرد في عمره الى أجل الأمة وحياتها في التاريخ الى أجل الكون كله وانتهاء الزمان(٦٣٥) .

(٦٣٥) ذكر لفظ « الأجل » في أصل الوحي ٥٥ مرة مفرداً دون جمع ولم يذكر فعلاً إلا مرتين ومن ثم فالأجل وضع وليس فعلاً لأحد ، مرة للانسان وحياته « ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا » (٦ : ١٢٨) ؛ ومرة للكون وعمره « لأي يوم أجلت » (٧٧ : ١٢) ؛ وقد استعمل ٣٦ مرة بلا اضافة ضمائر مما يدل على أن الأجل أيضاً وجود وليس ملكية . ويعني الأجل إما عجز الانسان . وقد استعمل هذا المعنى ٣٠ مرة أي أكثر من نصف الاستعمالات ، وهو المعنى الأول مثل « ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها » (٦٣ : ١١) ؛ « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤ ؛ ١٠ : ٤٩ ؛ ١٦ : ٦١) ؛ « وما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله كتاباً مؤجلاً » (٣ : ١٤٥) ؛ « هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى » (٦ : ٢) ؛ « لكل أجل كتاب » (١٣ : ٣٨) ؛ « ونفرا نشاء في الأرحام إلى أجل مسمى » (٥ : ٢٢) ؛ « من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت » (٢٩ : ٥) ؛ « هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً » (٦ : ٢) ؛ « ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى » (٤٠ : ٦٧) ؛ « ولا يؤخر الأجل بحال حتى يفعل الانسان ولا يؤجل عمله الى الغد ، وحتى يكون مضغوطاً بالزمان وإلا فاته العمر ولم يفعل شيئاً » وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا الى أجل » (٤ : ٧٧) ؛ « وما تؤخره إلا لأجل محدود » (١١ : ١٠٤) ؛ « بأن يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى » (١٦ : ٦١ ، ٧١ : ٤) ؛ يأتي الاستعمال الثاني للأجل بمعنى الزمن الكوني الطبيعي ٩ مرات للشمس والقمر والسموات والأرض « وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى » (١٣ : ٢ ؛ ٢٩ : ٣٥ ؛ ٣٩ : ٥) ؛ « ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل » (٣٠ : ٨ ؛ ٤٦ : ٣) ؛ والمعنى الثالث للأجل هو أجل النكاح مدة العلاقة بين الزوجين ، الدرجة الأولى للعلاقات الاجتماعية « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله » (٢ : ٢٣٥) ؛ « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف » (٢ : ٢٣١) ؛ « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » (٢ : ٢٣٢) ، « فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن » (٢ : ٢٣٤) ؛ « فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » (٢ : ٦٥) ؛ « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » (٦٥ : ٤) ؛ ثم يعني الأجل ، أجل الأمة وعمرها في التاريخ ٤ مرات « لكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة » (٧ : ٣٤ ؛ ١٠ : ٤٩) ؛ « ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون » (٢٣ : ٤٣) ؛ وقد يعني الأجل مجرد مدة من الزمن « فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل بالقوة إذا هم يكتنون » (٧ : ١٣٥) ؛ وقد يعني أخيراً —

ب - الأرزاق . ليس خلق الأفعال مسألة فلسفية نظرية خالصة بل يتعدها الى موضوعات عملية ترتبط بمصالح الناس مثل الرزق والكسب والمال والسوق والأسعار والغنى والفقر . إلا أن موضوع الأرزاق أهم من موضوع الآجال لأن قدرة الانسان على السيطرة على الحياة والموت محدودة نظراً لتشابك وجوده في عديد من العلاقات البدنية والبيئية والاجتماعية أما الأرزاق فللإنسان قدرة أعظم للسيطرة عليها . وإذا كانت الآجال ، على أكثر تقدير أقرب الى الإرادة الالهية فان الأرزاق على أقل تقدير أقرب الى الأفعال الانسانية . والعجيب أن يعتبرها القدماء غير مهمة وهي موطن الصلة بين التوحيد والنشاط الاقتصادي ، والانتقال من توحيد الذات والصفات والأفعال الى توحيد الثروة والمجتمع والنشاط الانساني والانسان في العالم^(٦٣٦) . ومع ذلك يذكرها القدماء وكأنها من أفعال الله بقضاء الله وقدره ! وأن كل المصائب والمحن والشدائد وما يصيب الانسان من فقر وبؤس وحرمان كلها بتقدير الله وقضائه . وكيف يكون الرزق بقضاء الله وقدره وليس بجهد العباد في اطار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يوجد فيه الانسان ؟ ولما كانت جماهير الأمة فقيرة وبائسة ومحرومة يضرب بها المثل بالقحط وسوء التغذية والجوع، وتصنف ضمن الشعوب المتخلفة أو العالم الرابع أي عالم ما تحت خط الفقر فإن جعل الرزق بقضاء الله وقدره تبرير للفقر والبؤس والحرمان وقبولاً للضنك وشظف العيش . ولماذا تكون جماهير الأمة ضحية القضاء والقدر ويكون الحكام من محظياته ؟ ان ذلك يؤدي لا محالة الى الابقاء على الأوضاع القائمة من استغلال وفقر واحتكار وتفاوت شديد بين الطبقات والقضاء على أية امكانية في التغيير

== أجل الدين « إذا تدايتم يدين الى أجل مسمى فاكتبوه » (٢ : ٢٨٢) ؛ « ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً الى أجله » (٢ : ٢٨٢) ؛ « أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي » (٢٨ : ٢٨) .

(٦٣٦) ثم طولوا في أمر الرزق وهو النعمة ، وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وأنه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظر أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعيننا « الاقتصاد ص ١١٥ - ١١٦ .

وتحقيق العدالة بين الناس وتطبيق النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للشرعية . وهنا تكون العقيدة ضد الشرعية وليس أصلاً لها وتكون الأوضاع الاجتماعية مناهضة للشرعية والعقيدة معاً . والقضية من جديد هي العلة الأولى التي تعلق عليها أخطاء البشر والتي تمثلها الأقلية ضد الأغلبية في مواجهة العلل الثانية التي تعجز الأغلبية حتى عن تمثلها^(٦٣٧) .

(٦٣٧) عند أهل السنة الأشاعرة الأرزاق مقسومة ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ؛ الأرزاق مقدرة على الأجل والأجل مقدرة عليها . ولكل حادث نهاية ليستخلص النهاية بحياة الحيوانات وما علم الله ان شاء ينتهي عند أجل معلوم كان الأمر كما علم وحكم . فلا يزيد في الأرزاق زائد ولا ينقص منها ناقص . فاذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقد قيل أن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالأجل والرزق، وحكم مقيد بشرط أن فعل كذا يزداد في رزقه وأصله وان فعل كذا نقص منها كذا وعليه حمل ما ورد في الخبر عن صلة الرحم يزيد في العمر ، النهاية ص ٤١٥ - ٤١٦ ؛ قال أهل السنة كثرة الله ! الأرزاق مقسومة معلومة لا تزيد بتقوى المتقين ولا تنقص بفجور الفاجرين والرزق الذي يتكفل الله به هو الغذاء ! البحر ص ٣٥ - ٣٧ ؛ وأنه مقدر الأرزاق جميع الخلق ومؤقت لأجلهم وخالق لأفعالهم وقادر على مقدوراتهم واله ورب لها ، لا خالق غيره ولا رازق سواه وأن بيده الخير والشر والنفع والضرر ، وأنه مقدر لجميع الأفعال لا يكون حادث إلا بإرادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ؛ وما أكثر استخراج الحجج النقليّة لتبرير ذلك مثل ما يفتح الله للناس من رحمته فلا تمسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له ؛ « وان يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله » ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ، ثم يمتد ذلك الى التعليل ذاته ورد كل شيء الى العلة الأولى . فالدواء سبب الشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أو من الطبيب كفر بل الشفاء من الله لأنه اتخذ شريكاً مع الله من الشفاء . والكسب سبب ، والرزق من الله ، ورؤية الرزق من الكسب كفر ، وليست الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحر والبر هو الله ، ورؤية دفع الحر والبرد من الثياب كفر ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ وقد شارك بعض المعتزلة الأشاعرة في ذلك . فعندهم أن الله قدر الأرزاق ، فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمل ، التنبيه ص ١٧٦ ؛ ويرى القاضي عبد الجبار مثل الأشاعرة أن الأرزاق كلها من جهة الله فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها . فهو الرازق حقيقة . وإذا وصف الواحد منا فيقال رزق الأمير ضده والسلطان رعيته كان على نوع من التوسع والمجاز ، الشرح ص ٧٨٥ - ٧٨٦ ؛ وكذلك قال أبو الهذيل بالأجل والأرزاق ، الملل ح ١ ص ٤١ عند بعض المعتزلة الله خالق الأجسام وكذلك الأرزاق ، وهي أرزاق الله ، مقالات ج ١ ص ١٩٦ وقد قيل شعراً في العقائد المتأخرة

=

ولتثبت ذلك الى الأبد تكتب الأرزاق في « اللوح المحفوظ » الذي لا يمحي فيه شيء فلا يمكن الزيادة في الرزق أو النقصان منه ، زيادة رزق الفقير والنقصان من رزق الغني . فالله هو الخالق والرازق وكأن الخلق هو الرزق مع أن الخلق حق الله والرزق حق الانسان الله كل شيء وللانسان بعض الشيء . وبالرغم من أن الله هو الرازق الحق للخلق وان السلطان هو الرازق بالمجاز للرعية والأمير هو الرازق بالمجاز إلا أنه ما أسهل التوحيد بين الله والسلطان والأمير ، وما أسهل أن تتحول الحقيقة الى مجاز والمجاز الى حقيقة خاصة في نظام يعتمد على حجة النقل والتأويل الحر في النصوص . وان الاستدلال بالنقل على أن الأرزاق مقسومة تمنع الفقير من المطالبة بحقه في مال الغني فتفسير النص موكول لفقيه السلطان .

فاذا ما كان لجهد الانسان دور في تحديد رزقه فإن هذا الجهد لا يظهر في أفعال التقوى أو الفجور . فيزداد رزق التقي ويقل رزق الفاجر بل في الأفعال الاقتصادية من انتاج وربح ومشاركة وأجر . فالأخلاق في باطن الاقتصاد وليست بديلاً عنه . وان تصور الأخلاق بديلاً عن الاقتصاد هو حل للقضية الاجتماعية عن طريق الأخلاق الفردية دون ما تغيير بجوهر النظام الاجتماعي . وان الاقرار بالظلم لا يكفي للتغيير الاجتماعي فقد ينتج عنه مجرد الندم دون تغير اجتماعي أو ثورة . وإن عدم استيفاء الرزق لا يكون بالضرورة مشروطاً بالموت فهناك من الأحياء ما لا تُستوفى أرزاقهم . ومن ثم فلا سبيل لهم إلا الموت انتظاراً لاستيفاء الرزق! (٦٣٨) وقد تحول ذلك كله الى دين شعبي يؤمن به الناس. فقد تحولت عقيدة

وجائز عليه كل ممكن فعلاً وتركاً مثل رزق المؤمن
الوسيلة ص ٣٤ - ٣٥

(٦٣٨) عند المعتزلة قدر الله الأرزاق ، أيضاً . فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمل . التنبيه ص ١٧٦ ؛ ولكن تفرض على العبد الاكتساب وطلب المال ، الملل ح ١ ص ٥٣ - ٥٤ ؛ ليست الشدائد والمحن بقضاء الله ولكن بترك جهد العبد لأن الله لا يقضي بالشر والمحن ولا يريد لها ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ؛ لم يقسم الله الأرزاق إلا على الوجه الذي حكم به من استحقاق الموارث وما فرض من سهام الصدقات لأهلها ، وما فرض من الغنائم فللذوي القربى ومن ذكر منهم . قد يفوت الانسان ما رزقه الله ، وقد يأكل رزق غيره إذا

السلطة الى عقائد الجماهير بفعل السيطرة على أجهزة الاعلام وتوجيه التربية الدينية في المدارس . وحتى في هذا الاعتراف بالزيادة والنقص في جهد الانسان هل الموضوع دراسة علمية للدخول والأجور أم مجرد تمرين عقلي مقلوب لظهار القدرة الانسانية في مقابل القدرة الالهية كرد فعل على اعتبارها من أفعال الله وليست من أفعال الانسان نتيجة لعمله وأنماط الانتاج في مجتمعه وتوزيع الدخل القومي فيه وسياسة الأجور ونوع النظام الاقتصادي ؟ وإذا كانت الأرزاق من أفعال الله فكيف يقتدر الرزق على المؤمنين ويسطه على الكافرين ؟ وهل بسطه الرزق لدى المؤمنين وضيقه على الكافرين من الله ؟ وهل زيادة رزق المؤمن من ممارسته للشعائر والعبادات وأدائه للصلوات وذهابه مع الحجيج سبع مرات ؟ ان الأرزاق أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية لها قوانينها في أحوال المعاش كما يبدو ذلك في أصل الوحي وتنظيمه لسيولة الأموال في المجتمع . ويعتمد القدماء على الحجج العقلية دون العقلية حتى يمكنهم الارتكان الى حجة السلطة وإبعاد العقل عما يمس الناس ومعاشرهم طالما أن فقيه السلطان هو المفسر الأعظم لنصوص الوحي !

وهناك ثلاث تعريفات للرزق . الأول، الرزق هو الملكية . ورزق الانسان هو ما يملكه الانسان . ومن ثم لا ترزق البهائم لأنها لا تملك . أما مصدر الملكية فهي إما الحياة أو الارث أو المبايعه أو الهبة وكلها مصادر شرعية ! والسؤال الآن : ألا توجد ملكية عن طريق السرقة والاعتصاب ؟ وماذا عمن لا يملك ؟ أليس له رزق ؟ وكيف يأكل ويعيش ؟ وماذا عن الملايين المعدمة التي لا تملك شيئاً ؟ ان تحديد الرزق بالملكية أي بالاستحواذ هو تأكيد على الملكية كمصدر رزق بصرف النظر عن أنماط الانتاج أو علاقات الانتاج كطرق للكسب^(٦٣٩) . مع أنه في أصل

== غصب شيئاً أكله . وأجاز المعتزلة أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني ، الأصول ص ١٤٤ ؛ فالأوراق عند المعتزلة تزيد وتنقص ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ؛ انظر أيضاً الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل فالإيمان أيضاً يزيد وينقص .

(٦٣٩) ذهب بعض المعتزلة الى أن الرزق هو الملك . رزق كل موجود ملكه (هل ملك الباري رزق له من حيث هو ملك ؟) ، الارشاد ص ٣٦٤ - ٣٦٦ ؛ التحفة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ؛ الانحاف ص==

الشرع لا وجود إلا للملكية العامة فالله وحده هو المالك والله وحده هو الوارث
والانسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه، له حق التصرف والانتفاع والاستثمار
وليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز . يبدو أن الأشعرية تنسى أن علم
الأصول واحد بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه، وتذكر الله عندما يتعلق الأمر
بحق الله وتنساه إذا ما تعلق الأمر بحقوق الناس !

والمعنى الثاني هو كل ما يأتي الانسان سواء كان حلالاً أم حراماً . وأحياناً يتم
التضييق فيصبح فقط ما لم يحرم تناوله . في المعنى الواسع الرزق كسب حلال أم
حرام . لذلك نشأ السؤال التقليدي : هل يرزق الله عباده الحرام ؟ والغرض من
السؤال ليس الاجابة عليه بنعم أو بلا بل اعطاء فرصة أخرى لعواطف التأليه .
فالذات المشخصة تمثل القيمة المطلقة ولا تفعل إلا الخير ، فلا يرزق الله إلا
الحلال . كما يدل على رغبة في البحث عن أساس نظري للفعل خارج الفعل ذاته
وبعيداً عن الموقف الانساني الذي يحدث فيه الفعل . فهو سؤال يقوم على افتراض
الجبر وعلى امكانية تدخل قدرة مشخصة من تقدير الانسان للموقف وسلوكه فيه .
وكيف يكون الحرام رزقاً وهو يستحق عليه العقوبة ؟ وكيف يكون الحرام
رزقاً خاصة وأن كل ما هنالك هو أنه يستحق العقوبة ؟ ولماذا
لا يمنع الرزق الحرام من الأساس ؟ ان اعتبار الحرام رزقاً يفصل بين
الواقع والقيمة ويكون ذريعة للكسب الحرام واعتباره رزقاً . ان الدفاع
عن الرزق الحرام وجعله جزء لا يتجزأ من الرزق يعطي ذريعة للمجتمعات
الحالية لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، وهي التي تعاني من أوضاع الفقر والغنى
والشبع والجوع ، والاستغلال والاحتكار . ان الحلال والحرام من المسائل
الاقتصادية يفيدان معنى الفعل القائم على الجهد والقيمة في مقابل الفعل القائم على
الاستغلال . كما يشيران الى قوانين السوق وقواعد الكسب ونظم الاقتصاد وقوانين
الدولة . ان الذي يسمح بالتلاعب في الأرزاق والأسعار والتحايل على القوانين من
أجل سلب الغير عملهم ومن أجل استغلالهم هي طبيعة النظام الاجتماعي

== ١٤٩ ؛ الرزق عندهم ملك الدراهم والدنانير الحاصلة بالكسب ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ وأسباب
الملكية عند البشر أ - الحيازة ب - الإرث ج - المبايعه د - الهبة ، الشرح ص ٧٨٥ - ٧٨٦ .

والسياسي والاقتصادي الذي يعيش فيه الانسان ومدى ولاء الانسان له أو تحايله عليه وتمثيله لحقوقه أو استغلاله وليس قوة خارجية تمنع الفاضل منه وتدفع الشرير نحوه . هو النظام الذي يعيش الانسان فيه والذي يعمل الانسان إما على إبقائه أو على تغييره . إن الحديث عن الرزق الحرام باعتباره رزقاً هو إحساس بفعل الاستغلال إما نفيًا أو إثباتاً ، نفيًا بالإنحاء بالاقتراب عنه وإثباتاً بالإنحاء بالابتعاد عنه طبقاً للمثل الشعبي «يكاد المريب يقول خذوني» . ومهما كانت هناك من حجج عقلية فإنه يبدو فيها التشريع للنهب والسلب مثل الاعتماد على أن ما أكلته الدابة وما أخذه اللص رزق . فالإنسان ليس دابة وليس لصاً . الانسان ذو عقل ووعي وعمل وجهد . وكيف تدافع الأشعرية عن الرزق الحرام دون التأكيد على أن الرزق الحلال وحده هو الرزق . وهل انعدم الرزق الحلال وعم الرزق الحرام ؟ وماذا عن المحرومين الذين ليس لديهم لا هذا ولا ذاك ، لا رزقاً حلالاً ولا رزقاً حراماً^(٦٤٠) . وكيف يرزق الله الحرام ؟ لذلك استعمل المتأخرون مفهوم الحلال

(٦٤٠) عند الأشاعرة الحرام رزق . وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً . ولا يتصور يأكل كل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه ، النسفية ص ٩٩-١١٢ شرح الفتاواني ص ١٠٩-١١٠ ؛ حاشية الحياي ص ١٠٩ ، حاشية الاسفرايني ص ١٠٩ ؛ الرزق كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالاً كان أم حراماً إذ لا يقبح من الله شيء ؛ ومن اغتصب ملكاً ما حراماً وأكل جميع عمره حراماً فهو رزق . وإن لم يكن رزقاً فبأي شيء اغتذى الجسم ، الابانة ص ٥٦-٥٧ ، ص ٤٩ ؛ وأيضاً في الأرزاق وتقديرها ، الأصول ص ١٣٨-١٥٢ ؛ معنى الأجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧-٤١٦ ؛ عند الأشاعرة الحرام رزق الله ولكن العبد يستحق على فعل نفسه ، البحر ص ٣٥-٣٧ ؛ كل ما ساقه الله الى العبد فهو رزق ، له من الله حلالاً كان أو حراماً إذ لا يقبح من الله شيء ، المواقف ص ٣٢٠ ؛ ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله فلا رازق إلا الله حلالاً كان أم حراماً . وقد أجمع المسلمون على اطلاق القول «لا رازق إلا الله» مثل «لا خالق إلا الله» ، الانصاف ص ٥٠-٥١ ؛ وقد قيل شعراً :

فيرزق الله الحلال فاعلموا ويرزق المكروه والمحرم
الجوهرة ص ٩١-٩٢

وقال أهل الحق إن كل من أكل أو شرب شيئاً فانما تناول رزق نفسه حلالاً كان أم حراماً ، ولا يأكل أحد رزق غيره ، الأصول ص ٢٢٤-٢٤٥ ؛ وعند قوم من أصحاب الحديث وأهل السنة الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالاً كانت أم حراماً ، مقالات حـ ١ ص ٣٢٤ ؛ قال أهل السنة بالأرزاق بما هي عليه الآن وأن كل من أكل شيئاً أو شربه فانما تناول رزقه حلالاً كان أو

المباح الذي لا يُبحث عن أصله واعتباره رزقاً هكذا بفعل الوجود . ثم تضيف عليه الشرعية ويصبح مباحاً بنص أو إجماع أو قياس جلي حتى يحدث الاطمئنان الداخلي الايماني الشرعي الضروري للوضع الخارجي الاجتماعي اللاشرعي . فتحدث السرقة باسم الدين ، ويتم الكسب الحرام تحت غطاء الايمان ، والحاكم مطمئن والمحكوم قانع^(٦٤١) . لذلك كان من الطبيعي أن يكون الرزق هو الحلال وحده دون الحرام توحيداً بين الشيء والقيمة . فالحرام ليس رزقاً يتغذى به الجسم كموجود طبيعي . ليس الرزق هي المواد الغذائية بل طريقة كسبها والعمل وراءها أي أنماط الانتاج وعلاقات الانتاج قبل أن يكون هو الشيء المنتج . ليس الرزق غذاء وملكاً أي غذاء وكساء ومسكناً وملبساً ، ما يدخل في بطن الانسان ، وما يكون فوقه أو تحته أو يمينه أو يساره أو أمامه أو خلفه . الرزق هو جهد الانسان ونتيجة عمله وفائض قيمته . ليس الرزق ما يقيم الأود فحسب بل هو أيضاً رغد العيش ورحابة الحياة رفعاً لمستوى الفقراء ومساواة لهم بالأغنياء لو وُجِعت الدعوة الى الجميع فقراء وأغنياء وليس الى الأغنياء وحدهم . ان الذي يحدد كون الكسب من الجهد الذاتي أو من الاستغلال للآخر هي الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . وهو ما لم يتعرض له القدماء قصداً لأنها من الفروع أو من المطولات وكأن الأصول هي مجرد الموضوعات النظرية الخالصة كالذات والصفات وأن كل ما يمس صالح الناس من المطولات ، ويكفي أنها من اختصاصات الله أو السلطان . والحقيقة أنه يمكن معرفة منطق أحكام الشعور الاجتماعي ، الأرزاق

== حراماً، الفرق ص ٢٤١ ؛ وأن الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالاً أو حراماً ، الابانة ص ١٢ ؛ عند أهل الاثبات الارزاق على ضربين منها ما ملكه الله للانسان ومنها ما جعله غذاء له وقواماً لجسمه وإن كان حراماً عليه . فهو رزقه إذ جعل الله غذاء له لأنه قوام لجسمه ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٦ ومن المعتزلة الحسين بن محمد النجار الذي يرى أن الله يرزق الحلال ويرزق الحرام وهو على ضربين غذاء وملك ، مقالات حـ ١ ص ٣١٦ .

(٦٤١) الحلال لا ينبغي أن يسأل عن أصل الشيء لأن الحلال ما جهل أصله ؟ والأصول قد فسدت واستحكم فسادها فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شيء يتبين تحريره ، التحفة ص ٩٢ .

والأسعار ، وما يتعلق بها من نشاط اقتصادي وتوزيع الثروات ومعرفة مظاهر
الاعتصاب والاحتكار والاستغلال . وبالتالي يكون علم أصول الفقه أقرب الى
تحقيق التوحيد من علم أصول الدين عند الأشعرية (٦٤٢) .

والمعنى الثالث للرزق هو المنتفع به . فالرزق ما ينفع الانسان ولا يرزق
الانسان ما يضره . ولكن ما مدى هذا الانتفاع وحدوده ؟ متى يتحول الانتفاع الى
أثر وأنانية واستغلال ؟ وهل ترتزق البهائم لمجرد انتفاعها ؟ وما هي شروط
الانتفاع ؟ هل يجوز الانتفاع بما ليس ملكاً ؟ هل يجوز الانتفاع بالاعتصاب وهل كل
انتفاع رزق ؟ هل الأطعمة والأشربة والأقوات رزق أم حق طبيعي ؟ ومع ذلك قد
تبدو للانتفاع بعض المزايا على تحديد الرزق بالمعنى الأول أي بالملكية إذ انه يمنع
الاحتكار لأنه ملكية بلا انتفاع . وهو أقرب الى تحديد المعنى الشرعي للملكية بأنها
حق التصرف والاستثمار والانتفاع . وتعريف الرزق بالانتفاع هو تنوع على تعريفه

(٦٤٢) عند المعتزلة ، الحرام ليس برزق الله وأنه من فعل العبد ، لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام ، البحر
ص ٣٥-٣٧ ؛ فالانسان عندهم قد يأكل رزق غيره ، الفرق ص ٢٤١ ؛ الأجسام الله خالقها ،
وكذلك الأرزاق وهي أرزاق الله فمن غصب انساناً ماله أو طعاماً فأكله وأكل ما رزق الله غيره ولم
يرزق اياه . وقال أجمعهم ان الله لا يرزق الحرام كما لا يملك الحرام . انما يرزق الذي ملكهم
اياهم دون الذي غصبه ، مقالات ح ١ ص ١٩٩ ؛ وأنكر صنف من المعتزلة أن يكون الرجل
الذي سرق في عمره كله أو يأكل الحرام أن يكون ذلك رزق الله ، لم يرزقه الله قط إلا حلالاً ،
التنبيه ص ٧٦ ؛ وعند أبي الهذيل ، الأرزاق على ضربين أ - ما خلق الله من الأمور المنتفع بها
يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد ب - ما حكم الله به من هذه الأرزاق العباد ما أحل منها رزق
وما حرم فليس رزقاً أي ليس مأموراً بتناوله ، الملل ح ١ ص ٧٨-٧٩ ؛ والحرام عند المعتزلة
لا يكون رزقاً بناء على التحسين والتقييد العقلين ، التحفة ص ٩٢ ، ومن الخوارج من قال بمثل
قول المعتزلة في القدر ومن ثم لا يرزق الله عباده الحرام إذا غلبوه عليه وأكلوه . ومنهم من أثبت ذلك
وقال ان الله يرزق عباده الحرام إذا غلب عليه وأكلوه ، مقالات ح ١ ص ١٩١ ؛ وقد شارك
بعض أهل السنة هذا الرأي بالفرقة بين النعمة والرزق . فالنعمة عامة ، وهي كل ما ينعم به
الانسان في الحال والمآل . في حين أن الرزق ما يتفدى به من الحلال والحرام . النعمة محمود
العاقبة مقصور على الدين والرزق ما يكون مباحاً . والحرام لا يجوز الانفاق منه ، النهاية ص
٤١٥-٤١٦ .

بالملكية . فالرزق اثنان انتفاع وملك ، مشاع وخاص^(٦٤٣) . وينقسم الرزق الى عدة أنواع . منه ما هو ظاهر على الأبدان كالأقوات ومنها ما هو باطن في القلوب كالعلوم والمعارف . والأرزاق المقصودة فقط من النوع الأول لأنها تتعلق بأفعال الشعور الخارجية وبأفعال الوعي الاجتماعي^(٦٤٤) . وقد تكون الغاية من ذلك

(٦٤٣) زاد المتأخرون الأشاعرة هذا المعنى الثالث فلم يقولوا ملكية بل ملك . وحدّدوا ذلك بأن رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه . وقيدوا الملك بالانتفاع بصرف النظر عن الاعتراض عن أن البهائم تنتفع ولا تملك . الرزق ما ينتفع به ، ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به لا يكون رزقاً ، الارشاد ص ٣٦٤ - ٣٦١ ؛ الرزق يتعلق بمرزوق يتعلق النعمة بمنعم عليه . والذي صح عندنا في معنى الرزق أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه فلا فرق بين أن يكون متعدياً بانتفاعه وبين أن لا يكون متعدياً به ، الارشاد ص ٣٦٤ ؛ ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به ، الانحاف ص ١٤٩ ؛ وقد قيل ذلك شعراً

والرزق عند القوم ما به انتفع وقيل لا بل ما ملك وما اتبع
الجوهرة ص ٩١ - ٩٢ التحفة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ؛ الانحاف ص ١٤٩ .

والعقل مثلها فعنة تمسك والرزق روي أنه ما يملك
بل كل نافع من الأجسام الحل والمكروه والحرام
الوسيلة ص ٩٥

ويشارك المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار في تعريف الأشاعرة . فحقيقة الرزق لديه ما ينتفع به وليس للغير المنع منه . لذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً . وينقسم الى أ - رزق على الاطلاق نحو الكلاً والماء وما يجري مجراها ب - الرزق على التعيين نحو الأشياء المملوكة ، وكذلك الحال عند البهائم أ - رزق على الاطلاق مثل الكلاً والماء ب - رزق على التعيين وهو ما حواه فمه . والانتفاع هو الالتذاز ، والالتذاز هو ادراك الشيء مع الشهوة إما حادثاً مثل حك المجرب أو باقياً كالطعموم والأرايح ، الشرح ص ٧٨٥ - ٧٨٦ ؛ وعند المعتزلة الرزق هو الحلال بصرف النظر عن الاعتراض القائم على الحجة النقلية المنتقاة من الأشاعرة « وما من دابة إلا على الله رزقها » ، وبما لا يمنع من الانتفاع به . ولكن الأشعرية تجعل الانتفاع بالحلال والحرام معا وإلا لزم المعتزلة أنه من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وذلك خلاف للاجماع ، وأن المعتزلة انما تصدر في حكمها عن أن الانتفاع بالحلال الى أصل الحكم فيها يجوز ولا يجوز على الله ! الموافق ص ٣٢٠ .

(٦٤٤) التحفة ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

الايحاء بأن الرزق هو العلم ، رزق القلب وليس هو الأجر والكسب أي الرزق الخارجي ، رزق الجوارح . وبطبيعة التكوين الديني تؤثر العامة رزق القلوب على رزق الجوارح وتفضل العلم على الكسب تعويضاً عن جهلها راضية ب فقرها . أما قسمة الرزق الى ما يحدث ابتداء من الله بالأرث وما يحدث كسبا من العبد فإنه يجعل القسم الأعظم من الرزق خارج التساؤل لأنه هبة للوارث من الله أو من الأب . أما القسم الثاني وهو الأقل فإنه متروك للتوكل . فما لم تقض عليه الأشعرية قضى عليه التصوف . فالطلب والجهد والكسب والعمل قبيح لأنه ضد التوكل ولأنه قد يوقع في الخطأ وفي ظلم الناس . فالأولى اذن عدم الطلب والكسب^(٦٤٥) . والحقيقة أن الرزق الأول لم يأت عن طريق الجهد والكسب ، والارث احتمال قد يقع وقد لا يقع بدليل الصياغة الشرطية له في أصل الوحي . كما أنه في الأوضاع القائمة وحاجة الأمة الى الاستثمار يصعب ترك مال دون استثمار . وإذا كانت الأنبياء قدوة فإنها لا ترث ولا تُورث^(٦٤٦) . لذلك قامت الحركات الاصلاحية الحديثة بنقد التوكل في التصوف دون أن تذهب الى جذوره في العقيدة في علم أصول الدين . وفي أصل الوحي صحيح أن الرزق فعل الله كحق نظري وكنتيجة للخلق الا أنه مشروط « بلو » التي تعبر عن الاستحالة كما أنه

(٦٤٥) ينقسم الرزق الى أ - ما يحصل من جهة الله ابتداء ، وهو ما يصل إليها بطريق الارشاد ب - ما يحصل بالطلب ، بالتجارات والزراعات وغير ذلك وينقسم الى ١ - ما يلحق بتركه ضرر فإنه يجب الاشتغال به ٢ - ما لا يلحق بتركه ضرر فإنه يجوز الاشتغال به . ان جماعة من المتأكلة الذين سموا أنفسهم المتوكله خالفوا هذه الجملة وذهبوا الى أن الطلب قبيح . واحتجوا بوجهين أ - أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ب - أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظلمة فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح . وهذا الذي ذكره بخلاف ما في العقول . التوكل طلب القوت ، التوكل أن تغدوا الطير وتروح في طلب المعيشة . كما تقرر في العقل حسن التجارات والفلاحات (أين الصناعات) طلباً للآرياح (الاقتصاد القائم على الربح) . ان التاجر انما يتجر لربح على درهم درهماً أو أقل عن ذلك أو أكثر لا يغتصبه السلطان وكذلك الزارع . أعانة الظالم لا تثبت إلا مع الارادة وليس مجرد الفلاحة أو التجارة ، الشرح ص ٧٨٦ - ٧٨٧ .

(٦٤٦) أنظر مقالنا « الايديولوجية والدين » ، قضايا معاصرة ج ١ ص ١٢٨ - ١٤٦ .

مشروط بالهجرة والجهاد والتقوى والايمان والعمل الصالح والمغفرة، هدفه الشكر وليس الاغتناء عن طريق الاغتصاب وأكل المال الحرام . وهو أيضاً فعل للانسان في الكسب الحلال دون الحرام . ينفق منه الانسان دون اكتناز حتى يأخذ المال دورته في الاستثمار مما يحقق النفع العام^(٦٤٧).

(٦٤٧) في أصل الرحي ورد لفظ رزق ١١٣ مرة منها ٥٢ مرة اسماً ، ٦١ مرة فعلاً مما يدل على أن الرزق وضع كما أنه اضافة ، وفي الأسماء ٣٩ مرة بلا ضمير ملكية ، ١٣ مرة مضافة الى ضمير مما يدل على أن الرزق وجود وليس ملكية . وصحيح أن الرزق فعل لله كحق نظري وكتيجة للخلق . فالخالق هو الرزاق كصفة أو كاسم من أسمائه « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (٥١ : ٥٨) ؛ ولكن الفعل الالهي مشروط بلوللاستحالة « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » (٢٧ : ٤٢) ؛ ومشروط بالهجرة والجهاد ، « والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا ثم ماتوا ليرزقهم الله رزقاً حسناً » (٢٢ : ٢٨) ؛ ومشروط بالتقوى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » (٦٥ : ٣) ؛ ومشروط بالايمان « أولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم » (٨ : ٧٤) ؛ وبالايمان وبالععمل الصالح والمغفرة « فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٢ : ٥٠) ؛ « أولئك مبرءون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٤ : ٢٦) ؛ ومشروط بالاخلاص « إلا عباد الله المخلصين ، أولئك لهم رزق معلوم » (٣٧ : ٤١) ؛ وهو رزق من السماء والأرض ، رزق من الخلق ، رزق من الطبيعة ، والطبيعة في حاجة الى جهد في الزرع حتى يحصل الانسان على الرزق . فالرزق فعل متوسط من الطبيعة ومن الانسان « قل من يرزقكم من السموات والأرض » (١٠ : ٣١) ؛ « أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السموات والأرض » (٣٤ : ٢٤) ؛ « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » (٣٥ : ٣) ؛ « وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها » (٤٥ : ٥) ؛ « وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم » (٢١ : ٢٢) ؛ « كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل » (٢ : ٢٥) ؛ « تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً » (١٦ : ٦٧) ، « ويعبدون من دون الله ما لا يملكون لهم رزقاً من السموات والأرض شيئاً ولا يستطيعون » (١٦ : ٧٣) ؛ « هو الذي يريكم آياته وينزل لكم من السماء رزقاً » (٤٠ : ١٣) ؛ « وفي السماء رزقكم وما توعدون » (٥١ : ٢٢) ؛ « يأتيها رزقاً غداً من كل مكان » (١٦ : ١١٢) ؛ « والرزق أيضاً فعل الانسان المباشر وليس فقط فعله المتوسط « وارزقوهم فيها واكسوهم » (٤ : ٥) ؛ « وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » (٤ : ٨) ؛ « فلينظر أيها أذكى طعاماً فليأتكم برزق منه » (١٨ : ١٩) ؛ « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » (٥١ : ٥٧) ؛ « وعلى المولود رزقهن وكسوتهن بالمعروف » (٢ : ٢٣٣) ؛ وهو الرزق الحلال وليس الحرام . وهي الطيبات والرزق الحسن وليست الخبيثات والرزق القبيح « كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً » (٥ : ٥)

حـ - الأسعار . وهو أقل الموضوعات تناولاً من الآجال والأرزاق مع أنه هو الذي يكشف التلاعب في الأسواق وأسباب زيادة الأسعار . ومشاكل التضخم والبطالة والفقر كلها ترجع الى غلاء الأسعار . وهو الذي يحرك الجماهير لأنها تحس لقمة العيش والحياة اليومية^(٦٤٨) . لم يتناولها القدماء إلا لأن الله هو الذي يحددها وليس السوق وكأن الله هو الذي ينزل الى الأسواق وإلى تجار الجملة ويتحكم في الأسعار من أجل مزيد من الربح . وغالباً ما يكون التحكم في طريق الزيادة أي ارتفاع الأسعار ولا يكون أبداً من أجل خفضها أي رخص الأسعار وكأن التحكم الالهي في الأسعار يسير طبقاً للتضخم وارتفاع مستوى المعيشة باستمرار ، ولصالح التجار ضد مصالح المستهلكين . وما دام الرزق يكون حلالاً أو حراماً فإن الأسعار بالتالي تكون أحد مصادر الرزق الحرام . فكل ارتفاع في الأسعار يدخل في جيوب التجار فهو ربح ، وكل ربح رزق ، وكل رزق ينتفع به بصرف النظر عن الحلال والحرام^(٦٤٩) ! ويتم الاعتماد في ذلك على بعض الأحاديث الأحاد أو الضعيفة التي

== ٨٨ : ١٦ : ١١٤) ؛ « قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً » (١٠ : ٥٩) ؛ وأهم شيء في الرزق والأكثر استعمالاً هو الانفاق من الرزق وعدم الاكتناز وسيولة المال في المجتمع للاستثمار والانتفاع العام ؛ والرزق يكون سرّاً وعلانية ، نفقة واستثماراً « ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرّاً وجهراً » (١٦ : ٧٥) ؛ « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون » (٢ : ٣ : ٨ : ٣) ؛ « وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرّاً وعلانية (١٣ : ٢٢) . « قل لعبادي الذين آمنوا يقيمون الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرّاً وعلانية » (١٤ : ٣١) ؛ « ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم » (١٦ : ٥٦) ؛ « والمقيمون للصلاة ، مما رزقناهم ينفقون » (٢٢ : ٣٥) ؛ « ويدرون بالحسنة السيئة وما رزقناهم ينفقون » (٢٨ : ٥٤) ؛ « يدعون ربهم خوفاً وطرحاً وما رزقناهم ينفقون » (٣٢ : ١٦) ؛ « وأنفقوا مما رزقناهم سرّاً وعلانية يرجون تجارة لن تبور » (٣٥ : ٢٩) ؛ « وماذا عليهم لو آمنوا بالله باليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله » (٤ : ٣٩) ؛ « ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرّاً وجهراً » (١٦ : ٧٥) ؛ « ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » (٦٥ : ٧) .

(٦٤٨) قامت مظاهرات ١٩/١٨ يناير في مصر ١٩٧٧ إثر رفع الأسعار وضد الغلاء .
(٦٤٩) باب في الأسعار . الأسعار كلها جارية على حكم الله وهي اثبات اقدار أبدال الأشياء إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها . وما يتعلق فيها باختيار العباد فهو أيضاً فعل الله إذ لا تختار سواه ، الارشاد ص ==

يمكن تأويلها على معنى آخر وهو عدم ازعاج المسلمين بارتفاع الأسعار وخفضها بعثاً للطمأنينة في نفوسهم ولا استقرار الأسواق أو طبقاً لقوانين السوق ، وحاجات المسلمين وكما هو مقرر في علم أصول الفقه في أحكام السوق . والمعنى الحر في للنص معارض بالاقصاد الاسلامي وحق الحاكم في التأميم والمصادرة للمال المستغل دفاعاً عن المصالح العامة^(٦٥٠) .

الأسعار من أفعال العباد ومن وضع الناس طبقاً لحاجات السوق^(٦٥١) . وهناك فرق بين السعر والضمن فالسعر اتفاق بين المشتري والبائع في حين أن الضمن هو علاقة السعر بقيمة الشيء . الأسعار تعلق وتهبط طبقاً للحاجة ولكن الضمن يظل كما هو . ويمكن التحكم في الأسعار بقوانين السوق ووضع حدود على الربح فيما عمت فيه الحاجة . فإذا ما تم التوحيد بين السعر والضمن يحدث البيع بسعر التكلفة دون هامش للربح . ويعظم الربح ويتحول الى استغلال للتجارة كلما زاد الفرق بين السعر والضمن ، وتحول الضمن في السعر الى أضعاف مضاعفة^(٦٥٢) .

وإذا ما جعل التسعير من أفعال العباد أمكن معرفة أسباب الغلاء والرخص

== ٣٦٧ ؛ الأسعار هل هي بقضاء الله وقدره أم لا ؟ قال الأشاعرة نعم ، ولم نحتاج الى التقييد ، الشرح ص ٧٨٨ ! ٧٨٩ .

(٦٥٠) هذا هو الحديث الذي يجعل السعر هو الله على أصل الأشاعرة . حين وقع غلاء في المدينة اجتمع أهلها اليه وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال : السعر هو الله ، شرح الجرجاني ص ٥٢٦ ؛ ويلاحظ ورود هذا الحديث في الشروح المتأخرة وليس في كتب العقائد الأولى أو المتقدمة .

(٦٥١) أطلقت المعتزلة القول بأن الأسعار من أفعال العباد ، الارشاد ص ٣٦٧ ؛ قال بعضهم أ - فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم فهم على البيع والشراء بضمن مخصوص ب - متولد عن فعل الله ، وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى ، المواقف ص ٣٢٠ .

(٦٥٢) فصل في الأسعار : ان السعر شيء والضمن شيء آخر غيره . فالسعر ما تقع عليه المبيعة بين الناس . والضمن هو الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع . ثم ان السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة . فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد . والغلاء بالعكس من ذلك . ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى ، الشرح ص ٧٨٨ - ٧٨٩ .

التي رآها القدماء في عاملي البلد والوقت فقط أي المكان والزمان دون بيان لانماط الانتاج وعلاقات الانتاج وكأن المكان والزمان هما المحددان الوحيدان لمظاهر النشاط الاقتصادي في المجتمع . أما قانون العرض والطلب إن لم يكن هو المقصود بعامل الوقت فما زال من الله ولا يتوقف على حاجة السوق وكم المعروض . وإذا كان السلطان قادراً على التحكم في التسعير وذلك بتثبيت الأسعار ، فهنا يظهر الله والسلطان معاً متداخلين في النشاط الاقتصادي دون ما تحليل للنشاط الانساني في الانتاج وللبنية الاجتماعية وأثرها في توزيع الدخول (٦٥٣) . وهل النشاط الاقتصادي كله مركز في الأسعار ؟ ماذا عن الانتاج والأجر ورأس المال والربح وتوزيع الدخل ومقدار العمل كقيمة للشيء ؟ يبدو أن تحديد الأسعار فيها كان عند القدماء هو الوسيلة الأولى للتحكم في الأسواق في المجتمع التجاري القديم . والعجيب أنه في أصل الوحي لا وجود لمفهوم السعر . أما الثمن فلا يعني إلا القليل (٦٥٤) .

د - الفقر والغنى . وهو الموضوع الأخير في خلق الأفعال . وأحياناً يكون الغنى

(٦٥٣) ان الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله هل أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين اليه أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين اليه (قانون العرض والطلب من الله) ؟ وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم الرعية أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم (تحديد الأسعار وتثبيتها من السلطان ١) الشرح ص ٧٨٨ - ٧٨٩ .

(٦٥٤) لم يرد لفظ السعر في أصل الوحي بل ورد لفظ الثمن فقط ١١ مرة مجروراً والباقي منصوباً دون فعل أو اضافة ملكية مما يدل على أن الثمن « وضع » وليس فعلاً . وكلها بمعنى القليل والبخس أي أقل من قيمة الشيء مثل « وشروه بثمن بخس ، دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » (٢ : ٢٠) ، « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وأياي فاتقون » (٢ : ٤١ ؛ ٥ : ٤٤) ؛ « ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً » (٢ : ٧٩) ؛ « ويشترى به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » (٢ : ١٧٤) ؛ « لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك هم أجرحهم عند ربهم » (٣ : ١٩٩) ؛ « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً » (٥ : ٤٤) ؛ « اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً فصعدوا عن سبيله » (٩ : ٩) ؛ وموضوع الشراء البخس ليس فقط الآيات أي الحق والنبوة والوحي بل أيضاً العهد ، عهد الله « ان الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاقهم في الآخرة » (٣ : ٧٧) ؛ « ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً » (١٦ : ٩٥) ؛ وهي مجرد صورة شعرية لقيمة الشيء وعدم بخسها .

والفقر . يبدو أحياناً أصلاً مستقلاً ، ويبدو أحياناً فرعاً على الأرزاق . وهو موضوع اقتصادي يظهر البعد الاجتماعي لأفعال الشعور والأوضاع الاجتماعية الناتجة عنها . وقد وضعه القدماء في صيغة تفاضل أيهما أفضل الفقر أم الغنى دون تحديد لمعاني الفقر ومعاني الغنى ، ودون وصف للبنية الاجتماعية التي يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لأسبابها أو لمقارنها أو لكيفية التقريب بينهما أو تركهما على ما هو عليه . يوضع السؤال هكذا على العموم دون تفصيل ، وعلى الإطلاق دون الإشارة إلى مجتمع معين أو حالة معينة . فالتفضيل نظري خالص وكأن الأمر مجرد استحسان وتذوق لحالي الغنى والفقر كما هو الحال في الأمثال العامة والآداب الشعبية التي تقرظ الفقر أو تلك التي تمدح الغنى . والحقيقة أنه لا يمكن التفاضل بين مقولتين مجردتين الغنى والفقر أو حتى بين شخصين معينين ، الغنى والفقر ، لأنها وضعان اجتماعيان يوجدان في زمان ومكان معينين . وقد يوجد فقير مناضل ثوري ، وغني مستغل محتكر ، وفي هذه الحالة يكون الفقير الأول أفضلهما . وقد يوجد فقير كسول خامل متواكل وغني نشط منتج يستثمر أمواله للصالح العام ، لا يحتكر ولا يستغل ولا يكتنز . وفي هذه الحالة الغنى الثاني أفضل^(٦٥) . وماذا يعني الغنى ؟ هل هو غنى المال أم النفس أم الحق أم النبوة ؟ وما هو الفقر ؟ قد يكون الفقر هو فقر النفس والروح والعقل والقلب . وما هي حدود الغنى وحدود الفقر ؟ كل غني يريد أن يزيد غناه فهو فقير ، وكل فقير يزداد فقراً كان غنياً من قبل ثم اقتقر ؟ ما هو الحد العاقل بين الغنى والفقر ؟ هل هو خط الفقر ؟ هل هو اشباع الحاجات الأولية من مأكّل ومشرب وملبس ومسكن ؟ وماذا عن طبيعة المجتمع ومقدار الدخل القومي فيه ؟ إذا كان ناتجه القومي ضئيلاً وسكانه كثراً ، فالكل فقير . وإذا كان سكانه أقل يزداد الدخل الفردي . وإذا كان الدخل القومي مرتفعاً

(٦٥٥) الكلام في الفقر والغنى . يختلف قوم في أي الأمرين أفضل ، الفقر أم الغنى ؟ وهذا سؤال فاسد لأن تفاضل العمل والجزاء في الجنة إنما هو العامل لا محالة محمول فيه إلا أن يأتي نص بتفضيل الله حالاً على حال ، وليس ها هنا نص في فضل إحدى هاتين الحالتين على الأخرى . وإنما الصواب أن يقال أيهما أفضل الغنى أم الفقر ؟ الفصل ح ٥ ص ٩٧ - ٩٨ .

والعدد كثير فالكل غني ، وإذا كان سكانه أقل فالكل أيضاً غني ولكن بدرجة أقل . ليس المهم التفاضل في الآخرة بل في الدنيا . التفاضل في الآخرة جزاء وثواب في حين أن التفاضل في الدنيا كسب وعمل . الأول لا يمكن تغييره في حين أن الثاني يجب تغييره . والأول مشروط بالثاني لما كان الجزاء من جنس العمل طبقاً للاستحقاق . والتفاضل في الدنيا أساساً في العمل وليس بالغنى أو الفقر . قد يؤدي العمل الى الغنى ولكن يكون الغنى في هذه الحالة مشروطاً بقيمة العمل من ناحية وبمقدار الانتاج والدخل القومي من ناحية أخرى . فلا يمكن لعمل أن يؤدي الى غنى في بلد محدود الدخل مهما كان هذا العمل فاضلاً ؟ ولا يمكن لعمل فاضل أن يؤدي الى فقر أو إلى ما تحت خط الفقر . وهل اعتبار العمل الصالح مقياساً للتفضيل وليس الفقر أو الغنى هروباً من النشاط الاقتصادي الى العمل الأخلاقي أو إيهاماً للفقير بأنه أفضل من الغني بالعمل الصالح وبأن الغنى أشر منه بعمله الفاسد ؟ ولماذا لا تطرح قضية العدالة الاجتماعية مباشرة في مجتمع به الأغنياء والفقراء لاعادة توزيع الدخل القومي طبقاً لقيمة العمل وحده ؟ ليست المشكلة أخلاقية بل هي مسألة اقتصادية تعبر عن مضمون العقيدة وعن مضمون التوحيد . ولا توجد حجج نصية لها فحسب بل تقوم على تحليل النشاط الاقتصادي في المجتمع ونسبته الى العمل والقيمة والربح والدخل .

ومع ذلك فقد أجاب القدماء على الاخلاق بأفضلية الغنى على الفقر وأن الغني مطالب بالشكر وأن الفقير الذي لا غنى له مطالب بالصبر^(٦٥٦). وكيف يكون الغني الشاكر خيراً من الفقير الصابر ؟ وهل الشكر على الغنى فضيلة أم تستر على مصادر الغنى طلباً للمزيد ؟ وهل الصبر على الفقر فضيلة أم تسكين وتخدير

(٦٥٦) والجواب ما قاله الله . فان الغني أفضل عملاً من الفقير فالغني أفضل وإن كان الفقير أفضل . فالفقير أفضل وإن كان عملها متساوياً فهما سواء . الغني نعمة إذا قام بها ما لها بالواجب عليه فيها . أما فقراء المهاجرين فهم كانوا أكثر وكان الغني فيهم قليلاً والأمر كله منهم وفي غيرهم راجع الى العمل بالنص والاجماع على أنه تعالى لا يجاز بالجنة على فقر ليس معه خير ولا على غنى ليس معه عمل خير ، الفصل حـ ٥ ص ٩٧ - ٩٨ .

للفقراء ؟ وكيف يتساوى الاثنان في التقوى . وهل تقوى الغني صادقة أم ظاهرة ؟ وهل تقوى الفقير ممكنة أم عزاء وسلوان وتعويض عن حرمان ؟ ألا تعني الاستعادة من فتنة الفقر وفتنة الغنى ضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية ودرأ الفتنتين معاً ، فتنة الغنى وفتنة الفقر ؟ ان كل الحجج النقلية والتاريخية لتفضيل الغنى على الفقر انما يرددها الأغنياء ترويحاً للغنى وتأكيداً عليه كفضيلة ، فإغناء الله للرسول لم يكن بالمال بل بالقناعة والزهد والعلم والنبوة . ولم يكن كل الأنبياء أغنياء بل كان فيهم الفقراء المعدمون الذين لا يملكون شيئاً من حطام الدنيا . ولم يكن كل الصحابة أغنياء بل كان فيهم فقراء المهاجرين . وان ادانة الفقر ليست لطلب الغنى ولكن للصراع ضد الأوضاع الاجتماعية التي تنتج الفقر ولتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الناس وليست حرصاً على مكسب خاص أو زيادة ربح أو تراكم ثروة شخصية لغنى .

ويستحيل أن يكون في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال فلا بد أن تطغى الثانية على الأولى ويتحول الايمان الى ستار ليخفي عبادة المال . صحيح أن المال الصالح ينتج مع الرجل الصالح ولكن ما الضمان على أن المال الصالح يكون باستمرار بين يدي الرجل الصالح ؟ ان المعروف اجتماعياً وتاريخياً أن المال مفسدة ، وأن المال في غالبته فاسد ، بل ويفسد الرجل الصالح . والمال الصالح لا يكفي الرجل الفاسد . والأخلاقيات لا تغير من الوضع الاجتماعي والنشاط الاقتصادي والنظام السياسي شيئاً^(٦٥٧) . وفي أصل الوحي يشير الغنى الى أنه فعل

(٦٥٧) الغنى أفضل من الفقر وبه أخذ بعض مشايخنا ، البحر ص ٥١ - ٥٣ ؛ استعاذ النبي من فتنة الفقر وفتنة الغنى وجعل الله الشكر بازاء الغنى والصبر بازاء الفقر . فمن اتقى الله فهو الفاضل غنياً كان أم فقيراً ! الفصل ح - ٥ ص ١٩٧ ويعتمد أصحاب هذا الرأي على عدة حجج نقلية وتاريخية منها أ - « ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى » ب - كان الأنبياء أغنياء كداوود وسليمان ويوسف وإبراهيم وموسى وشعيب ح - كان الصحابة أغنياء د - كاد الفقر أن يكون كفراً رواية عن الرسول ه - في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال و - نعم المال الصالح مع الرجل الصالح ، البحر ص ٥١ - ٥٣ . وقد ورد لفظ الغنى من أصل الوحي ٧٣ مرة ، الغنى من الله لا يتعدى ٧ مرات مثل « وأنه هو أغنى وأقنى » (٥٣ : ٤٨) ؛ « ووجدك عائلاً فأغنى » (٩٣ : ٨) ؛ « وما نعموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله » (٩ : ٧٤) ؛ « ان —

أكثر منه اسم أي أنه نشاط أكثر منه شيء وهو وإن كان فعل الله إلا أنه أيضاً فعل

يتفرقا يغني الله كلاً من سعة (٤ : ١٣٠) ؛ «وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله» (٢٤ : ٣٣) ؛ فالغني ليس بالمال وحده بل بالتوفيق والحفظ ، «وإن خفتهم ميله فيسفينكم الله من فضله» (٩ : ٢٨) ؛ أما وصف الله بأنه غني (١٧ مرة) فمرة غني حميد (١٠ مرات) مثل «واعلموا أن الله غني حميد» (٢ : ٢٦٧) ومرة مع حليم «والله غني حليم» (٢ : ٢٦٣) ، ومرة مع ذو الرحمة «وربك الغني ذو الرحمة» (٦ : ١٣٣) ؛ ومرة مع كريم «ومن كفر فلإن ربي غني كريم» (٢٧ : ٤٠) ؛ ومرتين غني عن العالمين «ومن كفر فلإن الله غني عن العالمين» (٣ : ٩٧ ؛ ٢٩ : ٦) ؛ وثلاث مرات الغني «قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغني» (١٠ : ٦٨) ؛ «إن تكفروا فإن الله غني عنكم» (٣٩ : ٧) ؛ «والله الغني وأنتم الفقراء» (٤٧ : ٣٨) ، لذلك لا يوصف الله بالفقر «لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء» (٣ : ١٨١) ؛ أما المعاني السلبية للأفعال في صيغة «لا يغني» فهي كثيرة . فالألمة لا تغني ، «فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء» (١١ : ١٠١) ؛ «لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً» (١٩ : ٤٢) ؛ «ولا شيء يغني عن الله» ما كان تغني عنهم من الله من شيء» (١٢ : ٦٨) ؛ والجمع الكثير لا يغني شيئاً «قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون» (٧ : ٤٨) ؛ «ويوم حين إذا أعجبتمكم كسرتكم فلم تغن عنكم شيئاً» (٩ : ٢٥) ؛ والسمع والأبصار والأفئدة لا تغني عن الإدراك والوعي «فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء» (٤٦ : ٢٦) ؛ «ولا أحد يغني عن الله في شيء» وما أغنى عنكم من الله من شيء إن الحكم لإلا الله» (١٢ : ٦٧) ؛ لا تغني الشفاعة «إن يردن الرحمن بضر لا تغني عن شفاعتهم شيئاً» (٣٦ : ٢٧) ؛ «وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً» (٥٣ : ٢٦) ؛ «ولا تغني النذر» حكمة بالغة فما تغني النذر» (٥٤ : ٥) ؛ «وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون» (١٠ : ١٠١) ؛ «ولا تغني الفتنة» ولن تغني عنكم فتنتكم شيئاً» (٨ : ١٩) ؛ «ولا يغني الظن عن الحق» إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً» (١٠ : ٣٦ ؛ ٥٣ : ٢٨) ؛ «ولا يغني المولى عما يتولاه شيئاً» يوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً» (٤٤ : ٤١) ؛ «ولا شيء يغني عن اللهب» لا ظليل ولا يغني من اللهب» (٧٧ : ٣١) ؛ «ولا شيء يغني عن الجوع» لا يسمن ولا يغني من جوع» (٨٨ : ٧) ؛ «ولا يغني أحد عن أحد شيئاً» لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه» (٨٠ : ٣٧) ؛ «فلم يغنيا عنها من الله شيئاً» (٦٦ : ١٠) ؛ «وإذا استغنى الإنسان عن الله» أما من استغنى فأنث له تصدي» (٨٠ : ٥) ؛ «وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحق فسيسره للعسرى» (٩٢ : ٨) ؛ «وكلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى» (٩٦ : ٧) ؛ «فإن الله يستغني عنه» وتولوا واستغنى الله» (٦٤ : ٦) ؛ «ولا يستغنى الكفار عن النار» فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء» (١٤ : ٢١) ؛ «أنا كنا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنا نصيباً من النار» (٤٠ : ٤٧) ؛ وكل المعاني النافية السابقة مجازاً ليست على المال وحده . والمعنى الحقيقي في المال أنه لا يغني . ما أغنى

الانسان فالغنى صفة لله ومطلب للانسان، ولكن معظم الاستعمالات الفعلية نافية فالغنى والكسب والمال والأولاد والمتاع كل ذلك لا يغني . والنذر والشفاعة والمولى والآلهة كلها لا تغني فالغنى زائل . ويظهر البعد الاجتماعي للموضوع في حث الأغنياء على التعفف وعلى ضرورة دورة المال في المجتمع دون أن يكون حكراً على حفنة من الأغنياء . وأموال الأغنياء وانفاقها في الحرب ضرورة لا استئذان فيها (٦٥٨) .

وكيف يكون الفقر أفضل من الغنى ، والفقر أفضل من الغنى ؟ كيف يكون الفقير الصابر خير من الغني الشاكر ؟ ألا يعني ذلك بقاء الفقير في فقره واستمرار الغنى في غناه ؟ ولماذا لا يكون الفقراء أفضل من الأغنياء لا بمعنى التسكين والتخدير، ولكن لثورتهم على الأغنياء ومطالبتهم بحقوقهم ولتحقيق مجتمع العدل والمساواة . فهم أكثر إنتاجاً وجهداً وعملاً ومقاومة، والأغنياء أكثر بطالة ورخاء وبطنة وترهلاً . ولا تعني أفضلية الفقراء على الأغنياء دخولهم الجنة قبلهم بل تغيير حالهم في الدنيا . كما لا تعني ان الانسان يولد فقيراً ويعيش فقيراً ويموت فقيراً وأنه قد

عني ماله (٢٨ : ٦٩) ؛ « ما أغنى عنه ماله وما كسب » (١١١ : ٢) ؛ « وما يغني عن ماله إذا تروى » (٩٢ : ١١) ؛ « وقد يقرن المال بالأولاد وكلاهما لا يغني » لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً (٣ : ١٠ ؛ ٣ : ١١٦) ؛ « ٥٨ : ١٧ » ؛ « ولا يغني كسب المال شيئاً » فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون (١٥ : ٨٤ ؛ ٣٩ : ٥٠ ؛ ٤٠ : ٨٢) ؛ « ولا يغني عنهم ما كسبوا شيئاً » (٤٥ : ١٠) ؛ « كما لا يغني المتاع » ما أغنى عنهم ما كانوا يتمتعون (٢٦ : ٢٠٧) ، « والنتيجة أن الغنى زائل » فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس (١٠ : ٢٤) ؛ « الذين كذبوا شعباً كأن لم يغنوا فيها » (٧ : ٩٢) ؛ « فأصبحوا في ديارهم جائمين كأن لم يغنوا فيها » (١١ : ٦٨ ، ١١ : ٩٥) .

(٦٥٨) يظهر البعد الاقتصادي للغنى في عدة آيات منها حث الأغنياء على الاكتفاء والعفاف وإيقاف الجشع والطمع « من كان غنياً فليستعفف » (٤ : ٦) فالعفة استقلال النفس عن المال « يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف » (٢ : ٢٧٣) ؛ والأغنياء مطالبون بالانفاق في الحروب من أجل الجهاد « إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء » (٩ : ٩٣) ؛ ولا يجوز ابقاء المال في أيدي حفنة من الأغنياء « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٥٩ : ٧) ؛ والله هو ولي الأغنياء والفقراء أي أن كليهما ينتسبان الى مجتمع واحد « ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

استغنى عن الغنى فالاستغناء عن العالم المادي ليس تخلياً عن المبادئ فيه . والزهد في العالم ليس انعزلاً عنه بل تقوية للنفس واستعداداً للجهاد كنوع من البساطة وضرب المثل لجماهير الفقراء بشطف العيش وقدوة للناس . وإن الدعوة بالحياة مع المساكين والموت والبعث معهم انما تعني الالتحام بجماهير الأمة وبأغلبيتها الصامتة وأن تكون القيادة معهم مثلهم كالسمك في الماء وليست أعلى منهم تتكسب على قضاياهم وتعيش على حسابهم . ولذلك كان الأنبياء فقراء باعتبارهم قادة أمم وحرري شعوب . قد يسعد الغني بغناه في الدنيا ولكن إذا ما قامت ضده الثورة فقد تطاح الرقاب . وشقاء الفقير في الدنيا انما هو مؤقت ريثما تتحقق العدالة والمساواة . وهناك عالم يتساوى فيه الجميع ليس فقط في الآخرة ضرورة بل في الدنيا امكاناً (٦٥٩) .

(٦٥٩) أوردت عدة حجج عقلية وتاريخية على أفضلية الفقر على الغنى منها أ - «كلا أن الانسان ليطغى أن رآه استغنى» ب - عرضت على مفاتيح كنوز الدنيا فما كنت أقبلها فقلت أجوع يومين وأشبع يوماً ؛ ح - اللهم أحيني مسكيناً وأميتني مسكيناً واحشني يوم القيامة في زمرة المساكين ؛ د - كان الأنبياء فقراء مثل زكريا وعيسى ويحيى وخضر والياس ، ويروي أنه مات ٤٠ نبياً من الجوع والقمل في يوم واحد ه - محمد اختار الفقر، لكل نبي حرفة وحرفتي اثنان ، الجهاد والفقر ، ومن أحبها فقد أحبني ز - في الخبر الغني مسرة في الدنيا ومشقة في الآخرة ، والفقر مشقة في الدنيا ومسرة في الآخرة ، ومن أبغضها فقد أبغضني ح - في الخبر الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم هو خمسمائة سنة من سنين الدنيا ؛ فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بكذا وكذا فرسخا ؛ الدنيا ملعونة وملعون فيها إلا عالم أو متعلم . وفي رواية إلا من ذكر الله ، البحر ص ٥١ - ٥٣ . وهناك أحاديث أخرى وأقوال مأثورة تحت على ثورة الفقراء مثل « والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته » أو عجت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهراً سيفه . وفي أصل السحري ذكر لفظ الفقر ١٣ مرة كلها أسماء بلا أفعال . ومرة واحد الفقر ، ١٢ مرة الفقير والفقراء ، ٤ مرات مفرداً ، ٧ مرات جمعاً ، فالفقر هو الفقير وهم الفقراء ولا وجود له وجوداً مجرداً . والفقر ليس صفة الله « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء » (٣ : ١٨١) ؛ بل يأتي من الشيطان « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » (٢ : ٢٦٨) ؛ وقد يستعمل بمعنى مجازي بمعنى الحاجة « فقال رب إني لما أنزلت الي من خير فقير » (٢٨ : ٢٤) ؛ وبهذا المعنى أيضاً يغني الله الفقراء « ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله » (٢٤ : ٣٢) ؛ « يأيا الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد » (٣٥ : ١٥) ؛ « ومن يخل فانما يخل على نفسه والله الغني وأنتم الفقراء » (٣٧ : ٣٨) ؛ ولكن الفقير الوصي على الصبية =

٣ - خاتمة . هل الحرية مشكلة ؟

يبدو أن موضوع العدل انما يجد حله في أصل التوحيد . فقد أدى اثبات الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خضوعها إلى ارادة وقدرة خارجية عنها . فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والأفعال ، وهي علة الكون وسيد الطبيعة . في حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات الى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً لأنه لا توجد صفات مطلقة ، ارادة أو علم تتدخل في مسارها فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل في قوانين الطبيعة لأنه لا صفات له ، وهو التصور العلمي للطبيعة . كما تنشأ المشكلة في اثبات الصفات من تصور تضاربها وتصور أن العلم مضاد للارادة أو أن الارادة معارضة للقدرة : هل ما يعلمه الله يكون أو هل يكون ما لا يعلمه مع أن الأقرب اتفاق الصفات وليس تضاربها ووحدته الله وليس تعدده .

أ- الطرف الآخر المقابل للحرية ، الله أم العالم ؟ وأحياناً تشعب الموضوعات كلها حتى يغيب الموضوع الأساسي والتحليل الدال وذلك لأن الحرية ليست في العالم وأن الطرف الحقيقي لها لفعل الانسان هو الله وليس العالم وان القيد هو ارادة الله الشاملة وليس الموقف والعقبة والقيد والنظم الاجتماعية والسياسية . وقد أدى ذلك الى تصور الانسان والله أعداء بقدر ما يكون الله حراً يكون الانسان مجبراً ، ويقدر ما يكون الانسان مجبراً يكون الله حراً بدلاً من تصورهما متعاونين كاخوة أعداء^(٦٦٠) . والسؤال الآن : هل هناك مشكلة حقيقية تسمى مشكلة الجبر

== الأغنياء يأكل بالمعروف « ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف » (٤ : ٦) ؛ ولكن الأهم من ذلك كله هو البعد الاجتماعي للفقر وهو ضرورة سد حاجات الفقراء من أموال الأغنياء « فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير » (٢٢ : ٢٨) ؛ « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها » (٩ : ٦٠) ؛ « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » (٥٩ : ٨) ؛ « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » (٢ : ٢٧٣) ؛ وبهذا المعنى تكون الولاية من الله للفقراء والأغنياء أي جمعها في مجتمع واحد « ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

(٦٦٠) بل انه لا يُستكشف أن توضع الارادتين معطوفتين في عنوان واحد مثل « ارادة الله و ارادة العبد » ، مع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ .

والاختيار أو مشكلة القضاء والقدر أو مشكلة الحرية ؟ لقد أفاض القدماء فيها سموه مشكلة أو مسألة وتضاربت الآراء بين جبر وكسب واختيار ، كل رأي يعتمد على نصوص وحجج لتأييده . والحقيقة أن هذه المشكلة ، كباقي مشاكل علم الكلام الأخرى انما تنشأ من هذا الوضع المقلوب للعلم ذاته « علم الله » بدلاً من « علم الانسان » . فالسؤال الآتي : كيف تتفق ارادة الله المطلقة مع ارادة الانسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية الانسان صياغة خاطئة لموضوع انساني هو الفعل . لا يستطيع الانسان إلا أن يشعر بارادته وليس لديه أية وسيلة للشعور بارادة خارجية تحد من قدرته وتقف أمامه بالمرصاد أو تساعد وتؤيده ، صحيح أن هناك عقبات أمام الفعل الانساني وهي الموانع الموجودة بالفعل ، في الواقع ، من قيد بدني أو ضعف باعث أو عدم وضوح فكر أو نقص في كمال غاية أو وجود موانع في البناء الاجتماعي أو عدم حلول لحظة الفعل المواتية كي يتحقق بنجاح . ولكن هذه العقبات عوامل مادية موجودة بالفعل يمكن معرفتها . وتصورها على أنها ارادة خارجية تحد من الفعل وتفرض نفسها عليه تشخيص لها والتشخيص الانفعالي ضد التحليل العقلي . فالأول ادراك خاطيء ووهم بينما الثاني علم ويقين . فإذا لم تقف هذه الارادة الخارجية للحرية الانسانية بالمرصاد-مع أن هذا هو الشائع في التراث القديم كله-فإنها تأتي للعون والمساعدة والتوفيق . وهذه المساعدة في حقيقة الأمر ما هي إلا القوة المفاجئة التي تحدث للانسان صاحب الحق وبحق الرسالة أثناء الفعل ودون توقع من طبيعة الحركة ومكونات الموقف . هي قوة نفسية خالصة تعبر عن درجة تمثل الانسان للغاية وشدة الباعث . وهنا لا يكون الكم هو المقياس بل يضاف إليه الكيف . وكم من مرة انهار كم أمام كيف . كل ذلك تحليل للارادة الانسانية ووصف لمضمونها وتحققها في أفعال . ويستطيع الانسان أن يعلم ذلك بتحليل شعوره ورؤية ما يدور في باطنه واستقرار مسار التاريخ ومعرفة قوانين تطور المجتمعات البشرية .

فاذا أخذ الانسان هذا الموقف الانساني بدافع من الأمانة الفكرية والتواضع العلمي ، والعلم بمصادر معرفته وبعمليات الشعور لم ير إلا حريته من خلال وصفه

لشعوره وأفعله ، ولم يقع في تشخيص عوامل موجودة بالفعل كالعقبات أو ظهور قوى مؤيدة لم تكن في الحسبان نتيجة لطهارة الوعي ، ونقاء الضمير وصفاء النفس وكمال الغاية . ولم ير إلا الحرية من خلاله ولم يشخص ارادة خارجية مطلقة تقف له بالمرصاد . ذلك لا يتم إلا من نقصان في الوعي وسيادة الانفعال على العقل ، والاحساس بالضعف أمام العقبات فيشخصها إلى ارادة أقوى منه مضادة له أو إلى مصدر قوة أخرى يأخذها في صفه ويستمد منها قوته ويعوض فيها عجزه ، يتعبد لها ويتقرب إليها ويتزلف لها ويرضيها إلى حد النفاق بينا البيوت كما يفعل لأميره أو لأسرته أو لحبيبه . صحيح أن الوحي المتضمن في الكتاب أخبر عن قدرة مطلقة و ارادة شاملة تعم كل شيء كصفة ولكن هذه القدرة ضمن وظيفة التوحيد العامة ، وهي الاحساس للانسان بأنه في عالم واحد يشمله قانون واحد . ومهمة الانسان في معرفة هذا القانون وتحقيق فعله طبقاً لمساره وليس مضاداً له لأنه هو طبيعة الأشياء . بل ان ارادة الانسان ، بنص الوحي ، هي الموجهة والمحقة للارادة الشاملة . وتنشأ الحركة في هذه الارادة الخارجية بفعل الانسان الذي يفعل فيها بفعله . يفعل الانسان الخير ثم يُعطي الجزاء ، ولا جزاء قبل فعل الانسان للخير . يفعل الانسان الشر وينال العقاب ، ولا عقاب قبل فعل الانسان للشر . ويستغفر الانسان وينال المغفرة ولا مغفرة قبل أن يستغفر الانسان . ويتوب الانسان فينال التوبة ، ولا توبة قبل أن يتوب الانسان . ويمكن أن يُقال نفس الشيء على مستوى الانفعال لا على مستوى الفعل فحسب . فإذا فعل الانسان الخير حدث الفرح والسرور عند الآخر ، ولا يفرح الآخر أو يسر قبل أن يفعل الانسان الخير . ويحزن الآخر ويأسى إذا فعل الانسان الشر ، ولا يحزن الآخر ويأسى قبل أن يفعل الانسان الشر .

مهمة الوحي الايحاء للانسان بأن هناك قدرة في الكون أقوى من كل قوة طبيعية أو انسانية أخرى ، بمعنى أن لا شيء في هذا العالم بمستعص على الحركة والتغير . فيتمثل الانسان حريته ويغير بناء واقعه . فلا شيء بثابت في هذا العالم ، وكل شيء خاضع لارادة عامة ، هي الارادة التي يتحد بها الانسان بسيره وفق

طبيعة الأشياء ومسار التاريخ . مهمة الوحي الايماء للانسان بأن الطبيعة عاقلة ، وأن الانسان يعيش في عالم من المعاني . وانه لا يوجد شيء في هذا العالم بلا سبب أو غاية . رسالة الانسان قائمة على وجود سبب هو أنه ليس من طبيعة الأشياء وليس على مستواها . لذلك فهو سيد الكون ، وأنه كلما تأمل في حياته وجد أنه بقدرته أن يفعل كل شيء وأن يكون سيداً مطلقاً في هذا الكون . والسبب قد يؤدي الى الغاية . فالانسان يعيش في هذا العالم لغاية . فهو رسالة ، والكون غاية . والايحاء بأن هناك قدرة شاملة تعم كل شيء ، تعني أن الرسالة موضوع قوة وصراع شامل يوجهه الانسان لتحقيق رسالته . ولما كان الوحي موجهاً نحو الانسان ومعطى له فهو قصد انساني موجه الى الانسان كغاية . الوحي والانسان معاً غاية واحدة موجهة نحو العالم . كيف اذن يحاول عالم الكلام أن يتصور أن ارادة الوحي وإرادة الانسان يسيران وجهاً لوجه في اتجاهين متعارضين ، كل منهما يقابل الآخر ويقف له بالمرصاد ؟ هذا القلب المبدئي هو سبب هذا التراث العريض من النظريات والحجج لحل مشكلة وهمية لا وجود لها ناتجة عن وضع خاطيء لعلاقة ارادة الوحي بارادة الانسان حتى يظهر الصراع بالقيام بمعركة في الهواء تتم في خيال المتكلم وتعتبر عن عجزه في الواقع ، وعلى سيطرة الانفعال على عقله ، وعلى أنه يعيش في عالم حسي خالص . كل ذلك ناشيء عن الوهم بأن الطرف المقابل للحرية هو الله وليس الموقف ، وأن الله هو ميدان الحرية وليس الطبيعة ، وأن الارادة الالهية هي التي تقف للحرية بالمرصاد وليست صنوف القهر وأنواع العقبات التي تمنع الانسان من التحرر .

ب - نظرية أم موقف ؟ ان الجبر والاختيار في واقع الأمر ليسا نظريتين مبدئيتين بل موقفان سياسيان كل منهما يحاول أن يجد تبريراً نظرياً له بالاعتماد على النقل أولاً ثم على التعقيل ثانياً . الموقف الأساسي موقف سياسي يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية متناحرة من أجل السلطة والحكم ، موقف السلطة وموقف المعارضة ، موقف الحاكم وموقف المحكومين . والجبر والاختيار من أولى المشاكل التي ظهرت في الجماعة ليس كموضوع نظري فحسب بل كدلالة عملية وبوجه

خاص كطرح سياسي . فاذا ما أراد الحاكم أن يتسلط وأن يتحكم بلا بيعة أو شورى فإنه سرعان ما يجد مبرراً له في الدعوة إلى الجبر في أفعال العباد والحرية المطلقة ، لإرادة شاملة يتمثلها الحاكم حتى يصعب بعدها التفرقة بين إرادة الله وإرادة السلطان . فكما أن الله حر يفعل ما يشاء فكذلك السلطان يفعل ما يريد وكما لا يجبر الله على الشيء فكذلك لا يجبر السلطان على شيء^(٦٦١) . أما إنكار القدر وإضافة الخير والشر إلى الإنسان فإنه يُعطي الإنسان مسؤولية ويجعله مسؤولاً عن كل ما يحدث في الواقع من أنظمة . فالحاكم مسؤول ، والرعية مسؤولة . ويمكن التعامل بينهما على قدم المساواة . لا يوجد قدر خارجي يجعل من الحاكم حاكماً أو يملّي عليه أفعاله لا يُعترض عليها . ولا يوجد قدر خارجي يجعل الرعية ساكنة مطيعة للحاكم وكأن الحاكم قدرها^(٦٦٢) . نظريات الجبر أو الكسب أو الحرية لها وظيفة في كل عصر سواء من حيث النشأة أو من حيث الغاية . فهي تنشأ تعبيراً عن طبيعة المجتمع وصراع القوى فيه . فإذا كان مجتمع ضغط وإرهاب تنشأ نظريات الجبر لتبرير وجوده ولطالبه الجماهير بالتسليم والایمان بالقضاء والقدر والترويج لمعتقدات القسمة والنصيب والخط . تنشأ أولاً كتبريرات عبقرية عن جعلوا أنفسهم منظرين للأنظمة الاجتماعية والذين في العادة يقلبون الحق باطلاً والباطل حقاً كما تهوى السلطة وكما يريد النظام . وقد يقوم الأفراد بذلك لمصلحتهم الشخصية لنيل الخطوة لدى الحاكم ثم تتبنى السلطة مقالاتهم للاستفادة بها على نطاق أوسع لاضفاء الشرعية على النظام وفرض الطاعة والولاء على العباد^(٦٦٣) . ثم تظهر

(٦٦١) وهذا يفسر تعاون بعض متكلمي المعتزلة مع السلطة الأموية ودعوتهم لها . فقد زاد عمرو بن عبيد في مسائل القدر ، وكان من دعاة يزيد الناقص أيام بني أمية ثم والي المنصور ، وقال بامامته ومدحه المنصور يوماً فقال نثر الحب للناس فلقطوا غير عمرو ، الملل حـ ١ ص ٤٠ .

(٦٦٢) حدثت في أواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ويسون الاسواري في القول بالقدر وإنكار الخير والشر إلى القدر وقبح على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصري ، الملل حـ ١ ص ٣٩ - ٤٠ .

(٦٦٣) يروي الأشعري الحادثة الآتية بين شعيب وميمون تين وظيفة نظريات الجبر والاختيار الاجتماعية —

صور المقاومة في هذه المجتمعات الضاغطة في الايمان مثلاً بظهور مخلص يأتي ليخلص الناس من القهر والضغط والظلم وينشر لواء العدل ، وهي صورة خيالية للتحرر الفعلي أو عن طريق الحركات السرية لتحقيق انتصار عن طريق الخيال والتعويض النفسي حتى يتحول الضعف الى قوة ، والهزيمة الى نصر . وتنشأ عند الجماهير الأخرويات أي أمور المعاد وتخييل عالماً آخر في نهاية الزمان يسود فيه العدل ويحق الظلم . ينال فيه الجائع خبزه ، والفقر غناه ، والعارى ملبسه ، والشريد مأواه ، والمهضوم حقه ، والضعيف قوته . وهي كلها مذاهب وعقائد تدل على أن الانسان رسالة وأنه يضاد الظلم بالعدل ، والباطل بالحق ، والضعف بالقوة ، والهزيمة بالنصر . ولكنه في موقف عاجز لا يستطيع أن يقوم بالرسالة الآن بالفعل فيحوّلها الى معتقدات وإيمان انتظاراً للفرج القريب . وفي المجتمعات المنتصرة ، ولدى سلطة واثقة من سلطانها واحساسها بأنها سلطة شرعية قامت على حق وليست بناء على اضطهاد وقمع ، فإنها قد تنشر نظريات الحرية المطلقة للارادة الشاملة للحصول على مزيد من التأييد ما دامت السلطة شرعية ، وحث الناس على الكسب والعمل ، كل حر فيما يريد باستثناء التعرض لسلطة الحاكم . ثم تظهر المقاومة في مثل هذا المجتمع المنتصر باعطاء معنى آخر للحرية وهي حرية الانسان في الاختيار حتى في الحكم وفي العمل من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الاختيار الحر في السياسة والاقتصاد ، في الحكم والمال . المقاومة هنا سياسية اجتماعية في مواجهة النظام القائم ، علنية وليست سرية ، داخلية وليست خارجية . وفي المجتمعات المموهة التي تبغي إبقاء الوضع الحاضر على ما هو عليه دون تغيير تروج

فيقول . كان ليمون على شعيب مأل فتقضاه فقال شعيب اعطيكه ان شاء الله ! فقال ميمون قد شاء الله أن تعطينه الساعة . فقال شعيب لو شاء الله لم أقدر إلا أعطيكه ! فقال ميمون فإن الله قد شاء ما أمر وما لم يأمر لم يشأ وما لم يشأ لم يأمر ! فواضح أن ميمون يحتج بأمر الله على أخذ ماله وشعيب يحتج بأمر الله لعدم الدفع . وعندما كتبوا لعبد الكريم بن عجرد رد عليهم قائلاً : أنا نقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يلحق بالله سوء ففسر ميمون « لا تلحق بالله سوء » كما يشاء وفسره شعيب « ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن » على هواه ، مقالات حـ ١ ص ١٦٥ - ١٦٦ .

نظريات تجمع بين الجبر والاختيار حتى يغمض الفكر ، ويتراخى الباعث ، وتضمّر الغاية فلا يعود الناس يدرون شيئاً من عالم يحيط به الغموض وتغلفه الأسرار . ويصبحون أنصاف مجبرين ، أنصاف أحرار ، ويصعب التمييز حينئذ بين الرضوخ والتمرد ، بين الاذعان والثورة . وفي الغالب ما يمتد نصف الجبر فيحتوي نصف الحرية وينتهي الأمر كله بالرضوخ والاذعان والتسليم ويصبح نصف الحرية مجرد غطاء نظري يعبر عن حق لا وجود له .

جـ - حرية أم تحرر ؟ ان ما سماه القدماء امتحاناً أو اختباراً أو ابتلاء هو في الحقيقة إعادة الوضع السؤال الوضع الصحيح . فالحرية ليست موضوعاً نظرياً يُسأل عنه ثم يُجاب عنه بالاثبات أو بالنفي بل هو موقف نفسي اجتماعي تظهر فيه وقد لا تظهر . فالإنسان يوجد في موقف ، ويجد في نفسه بواعث عديدة ويشعر بامكانيات عديدة للسلوك يحقق الإنسان احداها عندما يتبع الباعث الأقوى التابع من رسالته . لذلك أثر البعض الغاء المشكلة النظرية كأحد حلولها وكان حلها الوحيد هو إعادة وضع السؤال أو الانتقال من الحرية النظرية الى الممارسة العملية^(٦٦٤) . لا تظهر الحرية إلا في موقف ، كما لا يوجد الإنسان إلا في عالم . فالحرية في العالم . الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الإنسان وليست أية ارادة خارجية مشخصة . وعلاقة الطرفين ، الحرية والعالم ، ليست علاقة رأسية كما هو الحال في الوضع القديم بين ارادة الإنسان و ارادة العالم المشخصة بل علاقة أفقية يتحدد فيها سلوك الإنسان بين الاحجام والاقدام ، بين الورا والامام . فما ظنه القدماء على أنه علاقة بين الإنسان والله هو في حقيقة الأمر علاقة بين الإنسان والعالم العريض ، بين الإنسان والتاريخ بسلوك الإنسان فيه بين التأخر والتقدم . كما أن القيم لا تتفاوت رأسياً بل تتفاوت أفقياً . القيمة الأكمل هي التي تحقق أكبر قدر ممكن من العدالة لأكبر عدد ممكن من الناس ، وأكبر قدر ممكن من الحركة والتقدم لأكبر قدر ممكن من البشر . القيم مادية ، في مادتها وصورتها وليست

(٦٦٤) يقول الايجي ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

صورية فارغة . القيم محسوسة ملموسة وليست مضمرة متظهرة يتستر وراءها الشبق المادي . والقيم اجتماعية وليست فردية ، عامة وليست خاصة ، تعبر عن وجود الانسان وكماله وطبيعته وليس عن عدمه ونقصه وزيفه وافتعاله . ولا يعني الابتلاء أو المحنة وقوع المصائب وأن الحياة هي مجموعة من المآسي تقع على رؤوس البشر بل تعني المحنة أو الابتلاء أن الحياة مجموعة من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطاها الانسان بحريته . لا يثبت الفعل إلا بالمقاومة والجهد ولا يصقل إلا بالعقبة . ليست المحن هي المصائب البدنية أو المادية أو النفسية بل هي التجارب التي يمر بها الانسان والتي يوجد فيها وهو يحقق رسالته . المحنة في الدين شاملة لمحن الدنيا^(٦٦٥) .

وهذا هو معنى التكليف . إذ يعني التكليف أن للانسان رسالة في الحياة ، وأنه هو الذي قبلها باختياره بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار الحر ، وبما لديه من قوة على التحقيق ، قوة معنوية تطلق من حدوده البدنية وتجعله أقوى من السموات والأرض والجبال^(٦٦٦) .

وكما تم هذا التكليف بحرية الانسان وبارادته فإنه في الوقت نفسه يتحقق بحرية تامة دون قدر مسبق في علم مسبق أو بارادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شيء . ان هذا التكليف ذاته عملية تحرر لولاها لارتكن الانسان الى بدنه ، وتحول الى طبيعة خالصة كسائر الموجودات الطبيعية ولأصابه الوهن والثقل واعتراه الخمول والسكون^(٦٦٧) . وقد يُعبر عن رسالة الانسان في الحياة فنياً بالصورة فتشأ الأخرويات وتكون الحياة الدنيا دار عمل والأخرى دار جزاء . وقد تتحول رسالة

(٦٦٥) المحن في العالم معروفة ، وهي إما في الجسم بالعلل وإما في المال بالاتلاف وإما في النفوس بالخوف والهوان والهمل بالأهل والأحبة والقطع دون الأمل . لا محنة في العالم لا تخرج عن هذه الوجوه إلا المحنة في الدين ، الفصل حـ ٣ ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٦٦٦) عند الجبائي تعني أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠١ .
(٦٦٧) يقول هشام بن الحكم الرافض : لو كان الله عالماً بما يفعله عباده لم تصح المحنة والاختبار ، مقالات حـ ١ ص ١٠٨ .

الانسان في الحياة الى صورة كونية أخرى فينشأ الانسان في الوجود غافلاً ويستمر كذلك في جو من النعيم الدائم كالملاك . ثم يختار البعض منهم رسالته ويأتي الى الحياة ليحققها . فمن حقق رسالته ارتفع الى أعلى عليين في مكانة أفضل من الذين استمروا في النعيم الدائم لأنهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم . وإذا لم يحققوا الرسالة هبطوا الى أسفل سافلين . تُسلب منهم الرسالة ويتحولون الى أقل مرتبة في الوجود ، وهي مرتبة غياب الوعي وانعدام حياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختيار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة ، تكليفاً برسالة ونجاحاً أو فشلاً في التحقيق ، بلا نهاية وبلا يأس ، وتستمر العملية طالما بقي الزمان^(٦٦٨) .

وتحقيق رسالة الانسان في الحياة تعبير عن طبيعته وحرية دون انتظار أي جزاء . يكفي كمال الانسان وازدهاره ، وخلقه وابداعه ، وشوقه الى الغاية وعمله لها . الانسان بطبيعته حياة وحركة ، وخلق وابداع ، وتمدد وازدهار^(٦٦٩) . يحقق الانسان رسالته طبقاً لطبيعته ، ويتحدد سلوكه طبقاً للدافع الأقوى ، ويتحدد الدافع الأقوى باختلاف شدة البواعث أو بتفاوت الوضوح الفكري أو باختلاف درجات الكمال في الغاية . لا تعني الطبيعة نفي الحرية بل تأسيس الحرية على أساس واقعي من التجربة وبناء على الاحساس بالحياة كدافع حيوي . ليست الحرية اختياراً عقلياً صورياً بين طرفين متساويين في البواعث بل هي اتباع للطبيعة ، أي للباعث الأقوى ، تعبيراً عن الدافع الحيوي . ولما كان الانسان رسالته ، وكانت رسالته وجوده فإن الحرية تحقيق لهذه الرسالة ، وحياته تعبير عن هذا الوجود ، الحرية كمال للطبيعة^(٦٧٠) .

(٦٦٨) هذا هو رأي أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل ، الملل حـ ١ ص ٩٤ ؛ الفرق ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ؛ انظر أيضاً الفصل العاشر ، مستقبل الإنسانية (المعاد) .

(٦٦٩) قال بعض الأباذية ان جزاء الله في العباد أكثر من تفضله وعاقبته أكثر من ابتلائه ، والثواب واجب بالاستحقاق ، والتفضل بالابتلاء ابتداء ، مقدمات حـ ١ ص ١٧٥ .

(٦٧٠) عند الجاحظ المعارف كلها طابع ، وهي مع ذلك فعل للعباد وليست باختيارهم . وعند الجاحظ وثمالة لافعل للعباد إلا الارادة ، وسائر الأثر الأفعال تنسب الى العباد على معنى أنها وقعت منهم طبعاً وأنها وجبت بارادتهم ، الفرق ص ١٧٥ ؛ وعند النظام ومعر أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها —

ليست الحرية واقعة مادية توجد أو لا توجد بل هي عملية تحرر يشعر بها الانسان قد توجد وقد لا توجد . وكذلك الوجود الانساني قد يشعر به الانسان وقد لا يشعر . وكما أن الوجود ايجاد ، فالحرية تحرر . ولما كان الانسان مجرد امكانية تحقق أو مشروع وجود فكذا الحرية مجرد امكانية حرية أو مشروع تحرر . فالموقف الانساني يفرض على الانسان وضعه . ولكن الفعل الحر قادر على أن يظهر من خلال هذا الوضع . تقف الحرية في مواجهة الحتمية ، والاختيار الحر في وجه الأوضاع القائمة . ممارسة الحرية إذن هي في القدرة على ايجاد البدائل المفروضة وتحرير الفعل الانساني من نطاق الفرض الى نطاق الاختيار ، ومن ميدان الضرورة الى ميدان الحرية . ولا ينشأ الجبر إلا إذا تخلى الانسان عن وجوده الذي هو حريته . ولا ينشأ الطاغية إلا إذا تخلت الجماعة عن حريتها التي هي وجودها . صحيح أن هناك صلة بين الحرية والخبز عامة وشائعة إلا أنها ليست صلة حتمية . قد يتنازل الانسان عن الخبر ولا يتنازل عن الحرية^(٦٧١) . فالوعي مملكة الانسان ، مهما كانت هناك من تحديدات خارجية له إلا أنه يظل فعل الانسان الحر واختياره الأول .

ويستطيع الانسان أن يمارس حريته بعدد من الصور . ومهما تعددت العقبات أمامه فإن الحرية تظل ممارسة لا تغيب عنه أبداً إلا برغبة في النكوص أو تبريراً لضعف أو هروباً من موقف أو تخلياً عن رسالة . الممارسة المثلى للحرية هي الممارسة لها في أكمل صورها ، ممارسة فعلية بالعمل لتغيير الواقع ، والجهربالقول ، وتمثل الشعور المستمر للغاية . فان استحالة العمل في الواقع لوجود موانع بدنية أو لصعوبة الحركة مارس الانسان حريته بالقول الجمهور ، ونشر الوعي ، وايضاح ضرورة التغيير . يكون الحق على الأقل واضحاً على مستوى النظر . وإذا انتشر

== وإنما تنسب اليهم مجازاً لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الارادة فقط فإنه لا يفعل الانسان غيرها البتة ، الفصل حـ ٣ ص ٤١ ؛ والحرية النظرية يكشف عنها قول عمر الشهير « لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » .

(٦٧١) وهذا طبقاً للحديث المأثور « تجوع الحرة ولا تأكل بشديها »

النظر وضح الفصم بين النظر والواقع فظهرت ضرورة الفعل لتجاوز هذا الفصم والتوحيد بين النظر والعمل ، بين المثال والواقع . إذا صعبت حرية العمل ، وقامت العقبات ، واستحالت الحركة فإن الحرية تمارس بالقول ورفض الواقع بالكلمة . فإذا صعبت حرية القول أيضاً ، وقامت العقبات أمام حرية التعبير تمارس الحرية بالشعور ، ويظل الشعور حراً بإحساساته وعواطفه وانفعالاته ، فالشعور مملكة الانسان الخاصة التي لا تستطيع العقبات الخارجية أن تنال منها . ولا تضمر حرية الشعور إلا إذا خفت البواعث واضمحلت الغاية وخفت الطاقة . فإن ضاعت حرية الضمير ضاع الانسان ، وعدم الوجود ، وانتهت الغائية وتحولت الى تناقض أو عشوائية وانتهى كل شيء (٦٧٢) .

(٦٧٢) وهذا طبقاً للحديث المشهور « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الايمان » .

الفصل الثامن

العقل الغائي (الحسن والقبح)

أولاً : مقدمة ، اسم المشكلة ومكانها في العلم .

١ - اسم المشكلة .

يصعب إيجاد عنوان دقيق لهذا الفصل مثل باقي الفصول ، بالرغم من وجود الاسم القديم للمشكلة ، الحسن والقبح أو العقل والنقل . فالحسن والقبح العقليان عنوان من المعتزلة واحد أصولهم الخمسة ، وليس أصلاً عاماً من أصول الدين تجتمع عليه كل الفرق وإن كانت المسألة معروضة عليهم إما من الاعتزال أو من طريقة التعامل مع النص ، حرفياً أم مجازاً . لذلك يكون اسمها أيضاً العقل والنقل أو العقل والسمع أو العقل والوحي . ويتضح من هذا العنوان أيضاً أنه مفروض من الاعتزال على بنية العلم ، بدليل أولوية لفظ العقل على اللفظ الثاني النقل أو السمع أو الوحي . وهي مشكلة المنهج ليس فقط في علم أصول الدين بل في باقي العلوم دون أن تكون إحدى قواعد علم العقائد . ومع ذلك تشمل هذه المشكلة المنهجية عدة موضوعات أشبه بالعقائد ولكنها أقل الهية وأكثر انسانية ، أخف ايمانية وأقوى عقلانية مثل الصلاح والأصلح واللفظ والغائية دون أن تظهر هذه الموضوعات كعناوين في المسألة . كان يمكن تسميتها إذن «الانسان العاقل» ، لما كان باب العدل كله هو الانسان المتعين وظهر الانسان الحر في خلق الأفعال أولاً وها هو الانسان العاقل يظهر ثانياً كشق ثنائي للانسان المتعين فلا حرية بلا عقل ، ولا تقوم الحرية إلا على العقل القادر على الادراك والتمييز بين صفات الأفعال . ولما كانت الغائية من أهم موضوعاتها كان يمكن تسميتها « العقل المصلحي » ، لما كان

موضوع الصلاح والاصلاح في مقابل موضوع اللطف من أهم عناصرها . بل إن هذا العنوان قد يعيد الوحدة الباطنية في الأصل وفي الموضوع بين علمي الأصول ، علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، اللذين يقومان معاً على المصلحة . فالمصلحة ليست فقط أساس الشرع ومصدره بل هي أيضاً أساس العقيدة وغايتها . ونظراً لأن الموضوع ألصق بعلم أصول الفقه فقد ترك في مكانه الطبيعي القديم . ولما كانت الغاية من أهم عناصرها كذلك فيمكن تسميته لذلك « العقل الغائي » . ولما كانت المصلحة غاية فإنه يتضمن موضوع المصلحة ، وهو يؤكد على وحدانية العقل دون طرف آخر مقابل له في النص وبالتالي فإنه يضع « الانسان العاقل » كما وضع خلق الأفعال الانسان الحر . ومن ثم يكون عنصرا التعيين في الانسان . الحرية والعقل . وسبق الحرية للعقل ناتج من أن تعين الانسان من كمال ، وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل انما هو فعل الحرية الأول . ثم يأتي بعد ذلك العقل كي يجعلها حرية عاقلة وليست مجرد هوى أو تعبير عن ارادة ونزوع . الحرية والعقل إذن جانبان لأصل واحد هو العدل كما أن الذات والصفات مظهران لأصل واحد هو التوحيد . تثبت الحرية أولاً قبل العقل لأن الحرية موضوع ممارسة ثم يأتي العقل بعد ذلك لتوجيهها وجهة عاقلة . الحرية تجربة وجدانية والعقل اكتساب من داخل الممارسة فتصبح الحرية عاقلة . ومن ثم ثار سؤال : هل هو الموضوع كله جزء من التوحيد أم جزء من العدل ؟ فالأفعال بين الأصليين شمول ارادة الله وقدرته وبزوغ الفعل الانساني من خلاله مثل شمول الوحي وعمومه ثم بزوغ العقل الانساني من خلاله .

٢ - هل هي جزء من التوحيد؟

يدخل الموضوع أحياناً كجزء من التوحيد في الأفعال بعد الذات والصفات وليس كمسألة مستقلة في نفي الغرض والعلة^(١) . وفي العقائد المتأخرة تختفي مسألة

(١) هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام . عبر عنه الغزالي بقوله « في أفعال الله وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب » الاقتصاد ص ٨٣ ؛ وهو موقف الرازي أيضاً المحصل ص ١٤٧ - ١٥٠ ؛ والأمدي ، « في نفي الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود » ، الغاية ص ٢٢٤ -

العقل من التوحيد باختفاء العقل كلية من حياتنا المعاصرة، وكأن التوحيد يعقل نفسه وليس في حاجة الى انسان أو إلى أمة تعقله^(٢). كما تحتفي مسألة العقل والنقل كلية أمام التوحيد والنبوة والسمعيات^(٣). فقد أصبح التوحيد كله نظرية في الواجب والممكن والمستحيل، ودخلت مسألة العقل كجزء منها^(٤). والعجيب أنه حتى في بعض حركات الاصلاح الحديث لم تبرز مسألة العقل والنقل. لم يوضع العقل موضع الصدارة، ولم تحدد وظيفته^(٥). وفي البعض الآخر ينقسم الموضوع قسمين، فيدخل الأصلح في أفعال الله والحسن والقبح في أفعال العباد^(٦).

٣ - هل هي جزء من العدل؟

وقد تكون المسألة تطبيقاً أو نتيجة لمسألة خلق الأفعال وهو المظهر الأول للعدل^(٧). وبالتالي يظهر الموضوع في باب العدل. فخلق الأفعال والحسن والقبح

== ٢٤٥؛ والبيضاوي، الطوالع ص ١٩٥ - ١٩٨؛ والظواهري، التحقيق ص ١٤١ - ١٥٢؛ ويقول الظواهري «الحسن والقبح، هذا المبحث له ارتباط بالكلام على الأفعال. أما ارتباطه بفعل الله فلعدم اتصاف فعل الله بالقبح. أما بالنسبة الى فعل نفسه فالاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر فيه لا يتصف بالقبح لكونه نقصاً، والنقص عليه تعالى محال. وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلأنه مالك الأمر على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعل ولا لصفة ولا غاية لفعله. وأما أفعال العباد فهي التي تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم، التحقيق ص ٢٢١ - ٢٤٢؛ وهو موقف الخياط، الانتصار، ص ١٧ - ١٨، ص ٢٣ - ٢٥؛ والقاضي عبد الجبار، المحيط ص ٢٣٢ - ٢٦٣.

- (٢) هذا هو موقف السنوسي في أم البراهين مثلاً وشروحها.
- (٣) هذا هو موقف الدردير في العقيدة التوحيدية وشرح العقباوي وحاشيته وأيضاً موقف ولد عدنان في جامع الزيد.
- (٤) هذا هو موقف اللقاني في جوهرة التوحيد وشرح الباجوري في تحفة المريد ص ٥ - ٦، ص ١٠ - ١٣.
- (٥) هذا هو الحال في «كتاب التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب.
- (٦) هذا هو موقف محمد عبده في «رسالة التوحيد» ص ٥٣ - ٥٩، ص ٦٦ - ٨٢.
- (٧) فكلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلاً والاختيار والقول بحسن الأفعال ووجوبها. وإذا تهدمت تلك القواعد سقطت جميع استدلالاتهم، الشرح ص ٢٤٩؛ الكلام في العدل. باب في جملة ما يدور عليه. كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الأبواب التي عدّها

واجهتان لشيء واحد . وحرية الارادة والعقل الغائي مظهران للعدل . وأحياناً يوضع الحسن والقبح كمقدمة لخلق الأفعال ، فالنظر أساس العمل ، والعقل شرط الحرية ، وأحياناً أخرى يوضع كنتيجة له في سياق البرهان عليها . يكون الأساس هو خلق الأفعال ولكن الشائع والأغلب أن يكون الحسن نتيجة لخلق الأفعال وليس مقدمة له ، ونتيجة طبيعية للحرية وليس شرطاً لها . الحرية تجربة بديهية وجدانية لا تحتاج الى اثبات أو دليل . وانكار الحسن والقبح انكار للحرية . الحرية مقدمة والحسن والقبح نتيجة ، ولا يمكن التسليم بالمقدمات وانكار النتائج . وقد يتضخم أصل العدل حتى يضم السمعيات ، النبوات والمعاد والأسماء والأحكام بالإضافة الى خلق الأفعال . ويصبح علم أصول الدين قائم على أصليين : التوحيد أي الذات والصفات ثم العدل ويشمل ثلاثة أرباع العلم^(٨) . وقد يتضخم أصل

== وهي أربعة أبواب فيما أن يكون كلاماً في الأفعال وإما أن يكون كلاماً في أحكام الأفعال ، وإما أن يكون كلاماً فيما يعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك ، وإما أن يكون كلاماً فيما يضاف الى الله وما لا يضاف اليه . وربما دخل بعض ذلك في بعض ، وربما يعد فيه لاتصاله بالأفعال ما ليس هو المقصود باب العدل ، المحيط ص ٢٢٨ ؛ وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل وهو كلام يرجع الى أفعال القديم وما يجوز عليه وما لا يجوز ، الشرح ص ٣٠١ ؛ الكلام في التعديل والتجوير : هذا الباب هو أصل ضلالة المعتزلة ، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ ؛ وهذا هو موقف القاضي عبد الجبار في شرح الأصول ، الشرح ص ٣٠١ - ٣٢٣ ؛ فإن قالوا : هذا بناء على أن الواحد منا غير في تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك فإن مذهبنا أنه مجبر في هذه الأفعال وأنها مخلوقة فيه قلنا : إنا لم نسين الدلالة على مذهبكم الفاسد وإنما بنيناها على الدلالة . ويعد فإننا لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله ، الشرح ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ؛ استدلل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل بأن العبد مجبور في أفعاله لأن أفعاله مخلوقة لله فحصول فعله عنه اضطراري . وكل ما حصوله اضطراري فلا سبيل الى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلاً فإن الصادر عن الشيء لا يقال انه حسن أو قبيح إلا لو كان صادراً عنه باختياره ، حاشية محمد عبده ص ١٨٠ ؛ وهو أيضاً موقف بعض الأشاعرة مثل الرازي في « المعالم » وتخصيص المسألتين الثامنة والتاسعة للحسن والقبح . في باب القدر ، معالم ص ٨٣ - ٨٨ ؛ وهو موقف النسفي في « العقائد » ص ١٠٣ .

(٨) هذا هو موقف القاضي عبد الجبار في « الشرح » إذ يتحدث عن تنزيه الله عن فعل القبائح والكسب والاستطاعة وعدم ارادته للمعاصي وأطفال المشركين والآلام والعوض والاستحقاق والتكليف ، بل==

العدل فيصبح شاملاً لكل شيء^(٩). ويبدو التعديل والتجوير بعد الارادة ويدخل معها خلق القرآن والمخلوق والتوليد والتكليف والنظر والمعارف واللفظ والأصلح واستحقاق الذم والتوبة والنبوات والمعجزات وإعجاز القرآن والشرعيات قبل أن ينتهي الكل بالامامة . لذلك يشمل لفظ العدل تجاوزاً عند المعتزلة الأصول الخمسة كلها ، فهي كلها علوم العدل وكأن أصل التوحيد ذاته قائم على العدل . أصل العدل هو الشامل لكل شيء وكأن العقائد كلها عقائد العدل ، والحضارة كلها حضارة العدل وإن لم يكن المجتمع كله مجتمع العدل^(١٠) .

== ويشمل الحديث الألفاظ والنعم والقرآن والنبوات والنسخ والمعجزات والتفسير ؛ وهو موقف المعتزلة بوجه عام الشرح ص ٢٩٩ - ٦٠٨ .

(٩) المغنى ح ٦ الارادة ، التعديل والتجوير ٧ - خلق القرآن ٨ - المخلوق ٩ - التوليد ، التكليف ١٢ - النظر والمعارف ١٣ - اللفظ ١٤ - الأصلح واستحقاق الذم والتوبة ١٥ - النبوات والمعجزات ١٦ - إعجاز القرآن ١٧ - الشرعيات .

(١٠) يجعل القاضي عبد الجبار العقائد كلها على أصل العدل ، المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، وكذلك ابن حزم وكان الفقهاء مثل المعتزلة بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف في الجبر والاختيار يقولون ١ - الكلام في الأفعال فيتبع نفينا لكونه فاعلاً قبيحاً كونه قادراً عليه واثباتهم فاعلاً له ونفيهم كونه قادراً عليه ٢ - أحكام الأفعال فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم في فعل من الأفعال ونفيهم ذلك الحكم أو نفيهم لحكم من الأحكام في بعض الأفعال وإثباتنا له فعل ذلك نحن نثبت الألام حسنة ، واعتقدوها قبيحة وثبت وجه حسنها العوض والاعتبار ، ويعتقدون أن حسنها لكونها من خلقه تعالى فقط . ونثبت التكليف حسناً ويعتقد معتقد قبحه وأن علم من حال المكلف أنه لا يقبله . ويقول المخالف بل هو قبيح ، ونقول أنه يحسن اختراع من المعلوم أنه يثوب ، ويعتقده غيرنا أنه قبيح ، ونقول يحسن بنفيه من المعلوم أنه يثوب . ويعتقده غيرنا أنه قبيح . ونقول يحسن بنفيه أنه يكفر ويقول الخصم بل ذلك قبيح . ونقول يحسن البعثة والبرهي يقول بقبحها . وبالعكس من ذلك تكليف ما لا يطاق فإننا نعتقد قبحه ويعتقد معتقد أنه حسن ، ونقول بقبح تعذيب من لم يلذب من الأطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه . ونقول بقبح ارادة القبيح وقالوا بحسنها . ونقول بقبح الألام إذا عرى من نفع وقال القوم بحسنه . ومن أحكام أفعال الوجوب نحن نعتقد في كثير من الأشياء الوجوب ونفيه المخالف كقولنا في الاقرار واللفظ والاثابة والتعويض وبعثه المرسل وفيه خلاف من أقوام . وقد يعتقد في شيء أنه واجب وننفي وجوبه وهو كالأصلح عند من يقول بذلك ، ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وأن لا يخلو الزمان من حجة وامام وذلك عندنا جائز وليس هو من باب الواجب في كل حال . ولا يتم ذلك إلا ببيان وجوه الأفعال فيكون معدوداً في هذا الباب . =

والعدل هو الحاق النفع بالغير لا بالنفس . العدل تحقيق علاقة بين طرفين ، طرف عادل وطرف معدول به أو علاقة تساوي في العدل بين الطرفين . ولكن من هما الطرفان ؟ الانسان الكامل والانسان المتعين ؟ الذات المشخص والوعي بالذات ؟ هل العدل صفة لأفعال الذات المشخص وصلتها بالانسان ؟ ولماذا لا تكون صفة العدل وصفاً لأفعال الانسان في علاقاته بالآخرين ؟ محال على الله أن ينفع ذاته أو يمنع الضرر عن نفسه . العدل إذن بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة لله . العمل مجاز في الله وحقيقة في الانسان^(١١) . وهو مبدأ عام بدليل وجوده كاسم فعل

٣ - ما يعبد الله به من الأفعال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على أبواب منها حسن التعبد بالشرائع ، ومنها ما يجوز التعبد به وما لا يجوز ، ومنها الطريق الى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته ويدخل تحت ذلك كله ما يفعل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقل ، وبالعقل دون الشرع وفيه أيضاً بيان من صفة التكليف والشروط الراجعة الى المكلف والمكلف . ٤ - أ - ما يضاف إليه تعالى وجوباً ، ليس وجوب الفعل الذي هو حكم من أحكامه وإنما ما لا تصح اضافته إلا إليه بأن لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد فلا يمكن اضافته إلا إلى الله ب - ما يضاف إليه على وجه يحسن دون وجه يقبح ، ويدخل في هذا كثير من الفصول المتقدمة ، الكلام في التعديل والتجوير ، الفصل ح ٣ ص ٧٢ ؛ وتحيرت المعتزلة القائلون بالأصلح وبإبطال المحاسبة في وجه العدل في ١٦ باب ١ - العدل في ادامة العذاب ٢ - العدل في ايلام الحيوان ٣ - العدل في تبليغ العلوم أنه يكفر ٤ - العدل في المخلوق ٥ - العدل في اعطاء الاستطاعة ٦ - العدل في الإرادة ٧ - العدل في البدل ٨ - العدل في الأمر ٩ - العدل في عذاب الأطفال ١٠ - العدل في استحقاق العذاب ١١ - العدل في المعرفة ١٢ - العدل في أخلاق أحوال المخلوقين ١٣ - العدل في اللطف ١٤ - العدل في الأصلح وأن العدل في نسخ الشرائع ١٦ - العدل في النبوة ، الفصل ح ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(١١) في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة . اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل ينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك ، التعديل والتجوير ص ٤٨ ؛ جميع ما يفعله سبحانه عدل لأنه يفعله اما لمنفعة أو لمضرة ، جميع أفعاله عدل وحكمة . فأما وصفه تعالى بأنه عدل فمجاز أقيم مقام وصفه بأنه عال . وأما قولنا عن أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل فانا نقصد به غير ما تقدم ذكره وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً ، التعديل والتجوير ص ٤٨ - ٤٩ ، ص ٥١ ؛ ويقال في المزمس الذي يستحق الثواب بأنه عدل ويراد بذلك أنه مستحق للمدح ، التعديل والتجوير ص ٤٩ ؛ العدل في اللغة بمعنى المشل أو العدول ، وهو مصدر أقيم مقام الاسم . والله عدل بمعنى العادل أو ذو العدل ولولا ورود الشرع بتسميته عدلاً ما جاز اطلاق المصادر في أسمائه . واختلف في المعنى . ما هو الى الفاعل أن يفعله ، ولكن

« عدل » وليس مشخصاً في اسم فاعل « عادل » . والعدل لا يتغير في الله أو في الانسان . فالفعل لا يكون عدلاً من الله ظلماً من الانسان أو ظلماً من الله عدلاً من الانسان ، فالعدل صفة في الأفعال ، أفعال الانسان باعتباره موجوداً في العالم وذلك احالة للحسن والقبح الى موضوع الحرية من جديد . العدل هو التسوية بين العباد فالانسان طرف مساوٍ للانسان ، لا طرفاً أعلى ولا طرفاً أقل . العدل وضع طبيعي للأشياء في حين أن الظلم وضع غير طبيعي ، وضع مؤقت يتغير الى وضع العدل كوضع طبيعي . ولكن هذا التغير لا يحدث إلا بفعل الانسان أي بارادته الحرة ، والعودة الى المقدمة الأصلية التي يركز عليها العدل ، وهي الحرية .

٤ - هل هي أصل مستقل ؟

تعتبر مسألة السمع والعقل إحدى الأصول الكبار التي تختلف عليها الفرق مثل التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو الامامة^(١٢) . والحقيقة أن مسألة السمع والعقل ليست موضوعاً مستقلاً يظهر في مصنفات علم الكلام كما يظهر التوحيد بل هي منهج وليست موضوعاً ، منهج يتخلل الموضوعات كلها دون أن يفرد له باب

== حتى المعصية ؟ هي عدل من الله وكسب من الانسان أو عدل من أفعالنا ما وافق أمر الله وظلم ما وافق نهي . وعند الكعبي العدل هو التسوية بين العباد فيما يرتاحون اليه من ازالة العلل والتوفيق والهداية ويلزمه ألا يكون الانسان عادلاً ، الأصول ص ١٣١ - ١٣٢ ؛ والظلم لغة وضع الشيء في غير موضعه . واختلفوا في الظالم أ - حقيقة من قام به الظلم ب - فاعل الظلم (القدري) ، الأصول ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ باب الكلام في تقدير أعمال العباد والاستطاعة والتجوير ، الابانة ص ٤٩ ؛ باب الكلام في التعديل والتجوير ، الابانة ص ١١٥ - ١٢٢ ؛ باب القول في التعديل والتجوير ، الارشاد ص ٢٥٧ - ٢٨٦ ؛ الكلام في التعديل والتجوير ، الفصل ص ٧٢ - ١٠٤ ؛ وتظهر في بعض كتب الحجاج بعض مسائل العدل مثل كلام النظام في المصلحة ، قوله في العدل والمناقشة في العدل وقول الاسكافي في قدرة الله على الظلم ، الانتصار ص ٢٣ - ٢٥ ؛ ص ٤٢ - ٤٥ ؛ ص ٤٨ - ٥٠ ؛ ص ٩٠ .

(١٢) القاعدة الرابعة - السمع والعقل والرسالة والأمانة ، وهي تشتمل على مسائل التحسين والتقيح والصلاح والأصلح والالطف والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة نصاً عند جماعة واجماعاً عند جماعة وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية ، الملل ح ١ ص ١٢ .

خاص . أو على الأقل هي أقرب إلى المنهج منها الى الموضوع الذي يحدد وسائل المعرفة ومصادرها وميادينها . . . الخ^(١٣) . فالأدلة نوعان سمعية وعقلية . ولا ثبات شيء لا بد من الاعتماد على هذين النوعين من الأدلة ، ولنفيه لا بد من تفنيد الأدلة النقلية أولاً ، ثم العقلية ثانياً . مسألة العقل والنقل إذن مسألة منهجية خالصة ومنها جاءت تسمية مشكلة « العقل والنقل » من أجل حل التعارض بين الدليل العقلي القاطع والدليل النصي المتواتر ، وتكون أفضل نظرية في التفسير منها في الحسن والقبح العقليين^(١٤) . فإن اختلفت الاسماء فانها تدل على مسألة واحدة وهي الصلة بين العقل الانساني والوحي أو ان شئنا تضع من جديد مشكلة المعرفة ، الصلة بين المعرفة عن طريق الوحي والمعرفة عن طريق العقل . تدخل في جميع مسائل علم أصول الدين ، في نظرية العلم في مسألة النظر والمعارف ، والمسائل التي عرفتها المؤلفات المتأخرة في نظرية العلم والبحث عن المعرفة الضرورية وبداهات العقول والاختبار المتواترة والصلة بين الدليل النقلية العقلي والدليل العقلي القطعي^(١٥) . كما تظهر في المقدمات النظرية في نظرية التكليف ضمن واجبات المكلف وأساسها في المعرفة أو النظر والاستدلال . وتدخل في التوحيد في تأويل الصفات عقلاً وفي الاعتماد في خلق الأفعال على الأدلة النقلية أو الأدلة العقلية ، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل ، بل ان القرآن نفسه يدخل في باب العقل^(١٦) .

(١٣) اعلمتم من جهة السمع أو من جهة العقل ؟ فإن قالوا من جهة العقل غلطوا وأخطأوا فإن هذا لا يعرف من جهة العقل لأنه خبر عما كان في القديم . وإن قالوا من جهة السمع والنقل قيل : فكيف يكون قولكم صحيحاً وقول غيركم خطأ ؟ التنبيه ص ٢٨ ؛ فلا يعارض إلا دليل قطعي قولاً أو عقلاً ، شرح الفقه ص ٦٢ .

(١٤) هذا هو موقف حسين الجسر إذ يقول : الباب الثالث ، في رد شبه عن نصوص شرعية تعتمد في الاعتقاد أو التوفيق بينهما وبين ما يثبت بالدليل العقلي القاطع مما ينافي المعاني الظاهرة لتلك النصوص ، الحصون ص ٩٩ .

(١٥) وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » ، في مبحث النظر ومعرفة الله ، التحقيق ص ١٤٣ .

(١٦) فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه . ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن من أفعال الله يصح —

الأدلة العقلية . بل إن كل عقيدة في حقيقة الأمر هي خلاف منهجي حول الأدلة النقلية أو الأدلة العقلية ، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل ، بل إن القرآن نفسه يدخل في باب العقل .

بل إن السمعيات أيضاً مرتبطة بموضوع العقل والنقل ، فالنبوة ووجوبها ، والمعاد ومعناه ، والإيمان والعمل والامامة كلها ، هل تثبت نصاً أو إجماعاً أو عقلاً؟ بل ويمتد موضوع العقل والنقل خارج علم الكلام إذ يستعمل النص في نقد النصوص في « تاريخ الأديان » . إذا كان الموضوع نصرانياً استعملت نصوص الانجيل ، وإذا كان يهودياً استعملت نصوص التوراة^(١٧) . كما تتدخل كثير من مسائل السمع خاصة فيما يتعلق باللغة من مباحث الأصول ، هل اللغة توقيف أم اصطلاح ، وكذلك في الأدلة الشرعية الأربع التي تبدأ بالنص ، القرآن والسنة ، وتنتهي بالعقل في الاجماع والقياس . وظهر الموضوع في علوم الحكمة في الصلة بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين . كما ظهر في علوم التصوف في التعارض بين علوم العقل وعلوم الذوق . ويمكن أن يقال أن التراث كله نظرية في العقل أو نظرية في التأويل أي صلة العقل بالنقل لأنه عرض لمسائل الوحي عرضاً عقلياً خالصاً حتى يبدو الوحي وكأنه نابع من طبيعة العقل وحده ومبادئه العامة وقوانينه الكلية . ويبدو ذلك حتى في الأسلوب « فان اعتراض معترض وقال . . » ، « فان قال قائل » ، « فإن قيل » ، « فان قال الخصم » . « فان اعتراض أو قال » وكأن المعارض العقلي مفروض مبدئياً ، ومهمة عالم الكلام الرد عليه حتى يمكن العثور على بنية الموضوع واتساق العقل . ونظراً لأن العقل والنقل هما منهجان عامان للتراث كله لم يدخل عند القدماء ضمن موضوعات العقل الغائي^(١٨) .

== أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كلام في أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز ، وأيضاً فإنه من نعم الله ، فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والأحكام ، الشرح ص ٥٢٧ ؛ فالقرآن مطابق ، الشرح ص ٥٤٥

(١٧) استعمل الباقلاني لاثبات نبوة المسيح ونفي ألوهيته نصوص الانجيل ، التمهيد ص ٩٤ - ٩٦ .

(١٨) يشمل موضوع الحسن والقبح القديم عدة موضوعات :

١ - تعريف الحسن والقبح ، هل هو داخل في الكون كشر أو في البدن كضرر ونفع أم أنه بداهة ==

ثانياً : تعريف الحسن والقبح

تختلف النظريات في الحسن والقبح طبقاً للفرق ، وتتفاوت التعريفات لهما بين الحسن والقبح الكونيين الوجوديين أو الحسن والقبح الذاتيين النسبيين أو الحسن والقبح العقليين الفعليين . الأولى تثبت الوجود الموضوعي للشر والثانية تثبت الوجود الذاتي الحسي له ، والثالثة تجعله أقرب إلى احكام العقل الثابتة والقيم المعيارية .

- =
- 1- وجدان ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ الدر ص ١٤٨ - ١٥٠ ؛ الملل ح ١ ص ١٢ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٥١٥ - ٥٣٩ .
- ٢- هل هما صفتان موضوعيتان للأفعال أم خارجيتان من الشرع وإرادة الله ، الجوهرة ص ١١ - ١٢ .
- ٣- الواجبات العقلية ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ لمع الأدلة ص ١٠٨ ؛ النظامية ص ٣٠ - ٤٠ ؛ الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ؛ الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ ؛ النهاية ص ٣٧٠ - ٣٩٦ ؛ المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ؛ المعالم ص ٧٢ - ٩٠ .
- ٤- تنزيه الله عن فعل القبح ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الشرح ص ٢٩٩ - ٦٠٨ ؛ المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٥١٥ - ٥٣٩ ؛ التحقيق ص ١٤٩ - ١٥٢ .
- ٥- الصلاح والأصلح ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ الارشاد ص ٢٨٧ - ٣٠١ ؛ الفصل ح ٣ ص ١٢٠ - ١٣٦ ؛ الحزينة ص ٤٢ - ٤٤ ؛ الجوهرة ص ١١ - ١٢ .
- ٦- العلة والغائية ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ الدر ص ١٤٨ - ١٥٠ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الارشاد ص ٢٠٥ ؛ النهاية ص ٣٩٧ - ١٦٤ ؛ الفصل ح ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ الغاية ص ٢٢٤ - ٢٤٥ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٥١٥ - ٥٣٩ ؛ الوسيلة ص ٣٥ - ٤٤ .
- ٧- الالام والعوض (للانسان وللبهائم) ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الشرح ص ٥٩٩ - ٦٠٨ ؛ المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ؛ الفصل ح ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ الجوهرة ص ١١ - ١٢ .
- ٨- اللطف ، ومعه التوفيق والخذلان والهداية والضلال والطبع والختم والعصمة وهي مرتبطة بخلق الأفعال في أفعال الشعور الداخلية ، الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ الفصل ح ٣ ص ١٢٠ - ١٣٦ ؛ الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ؛ الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ ؛ النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ الشرح ص ٥٩٩ - ٦٠٨ ؛ المحيط ص ٢٢٩ ؛ الملل ح ٤ ص ١٢ ؛ الفصل ح ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ الكفاية ص ٦٥ - ٦٩ .

١ - النظرية الكونية :

وهي النظرية التي تثبت الحسن والقبح كموضوعات أو أشياء أو وقائع ، داخله في نسيج الكون سواء في الخلق أو في التكوين أو في المصير والتاريخ . وفي هذه الحالة يكون الحسن والقبح العقليان هما الخير والشر الكونيان على ما هو معروف في الديانات الشرقية القديمة خاصة المانوية وكما نقل الحكماء أو المتكلمين المتفلسفين . فالخير والشر مطلقان ، كائنان ماديان في الوجود . هناك خير مطلق وشر مطلق ، وخير وشر ممتزجان . الخير المطلق هو العقل ذاته والشر المطلق فوضى العقل ، الصراع بين العلم والجهل ، بين الفضيلة والرذيلة . ولما كان العقل الانساني يتوق الى الخير المحض ويتصل به وتنتهي النظرية الكونية في الحسن والقبح إلى نظرية إشراقية في المعرفة . كما تنتهي إلى نظرية في الفضائل تعطي الأولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية . وقد يتشخص الخير والشر في الكون في الثقافة الدينية فيصبح الخير المحض ملاكاً والشر المحض شيطاناً . وفي حال الامتزاج قد يكون الخير أكثر والشر أقل كما هو الحال في الكون ، وفي الحال الغالبة . ولا توجد حالات في الكون يكون الشر فيها أكثر والخير أقل ، فهذه نظرة تشاؤمية تجعل الشر أساس الخير كما هو الحال في عقيدة الخطيئة الأولى في النصرانية . ولا توجد حالة أخرى في الكون يتساوى فيها الخير والشر فهذه هي المانوية وفرق الثنوية . ولا تختلف نظرية العقول العشرة ومراتب الكون عند الحكماء وتقابلها مع درجات المعرفة ومراتب الفضيلة ومراتب السعادة والشقاء في المعاد ولكنها أدخلت في علوم الحكمة ، بعد أن انتشرت في علم أصول الدين عند المتأخرين^(١٩) . وقد يتخصص الكون ويصبح عالم الأفلاك وقسمة العالم الى عالم سفلي تحت أثر الكواكب وعالم علوي ، عالم مادي وآخر روحاني مدبر الكواكب ، وأن لحركاتها أثراً في العالم من سعد ونحس ، وخير وشر ، وحسن وقبح في الخلق ، يستطيع كل ذي عقل سليم ادراكها . فالبشر متساوون في العقل

(١٩) النهاية ص ٢٦٠ - ٢٦٣ ، ص ٣٧٧ ، ص ٣٩٢ - ٢٩٣ ؛ المواقف ص ٣٢٣ ؛ الطوالع ص ١٩٣ ؛ المطالع ص ١٩٥

دون ما حاجة الى شارع متحكم في العقول^(٢٠) . ثم زادت التناسخية على الصابئة درجة أكثر في التخصيص بالتركيز على النوع الانساني وحده ، صاحب الأفعال الاختيارية والنطق والعقل في العلوم ، والقدرة على الارتفاع عن الدرجة الحيوانية الى الدرجة الانسانية أو إلى الملكية أو إلى النبوة . ويكون الارتفاع والهبوط نتيجة أو جزاء لأفعاله . ليس الحسن والقبح من الشرع ولا من العقل بل من الصور الحيوانية أو الانسانية التي تتراءى للانسان ، ولا شيء يحدث من ثواب وعقاب خارج العالم .

والحقيقة أن هذه النظرية انما ترمز على نحو كوني حسي اسطوري الى عدة حقائق . فالخير والشر بعدان للوجود . وهما في حقيقة الأمر اسقاط لأحكام الأفعال الخمسة في علم أصول الدين على الوجود فالحسن والقبح في الأفعال وليس في الموجودات . وإن موضوعية القيم التي تركز عليها النظرية لا تعني بالضرورة وجوداً شيئاً . فالوجود قد يكون شعورياً كمعانٍ مستقلة ومناطق وجود في الشعور . أما تشخيص القيم فإنه يحدث نتيجة الفكر الأسطوري الذي يمتزج فيه العقل بالاشراق ، والفلسفة بالتصوف كما هو الحال في الفلسفة الاشراقية . والشيطان تجسيم للشر وصورة فنية له تشير الى القبح كصفة للفعل أو كوضع اجتماعي . فالشر لا صانع له بل هو بناء اجتماعي أو فعل في موقف انساني دون ما حاجة الى ارجاع ظواهر الوجود الى علة خارجية^(٢١) . وإن اثبات الوجود الموضوعي للخير حق ولكن الخطأ في إثبات الوجود الموضوعي للشر . ولا يعني ذلك اثبات وجودين ، وجود الأشياء ووجود الخير بل هو وجود واحد لأن الخير طبيعة الأشياء والشر طارئ عليه ، والحسن هو الأصل والقبح غياب له أو إحدى درجاته . أن اثبات خير شيئي يتضمن اثبات شر شيئي في حين أن الشر لا وجود له في العالم أو في الشعور لأن الشر ليس معنى بل هو غياب معنى ، ليس وجوداً بل عدم . واثبات خير وشر شيئين ممتزجين

(٢٠) هذا هو موقف الصابئة ، النهاية ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، ص ٣٩٤ - ٣٩٥ ، الغاية ص ٢٣٢ .

(٢١) يهتم الأشاعرة القدرية بأنهم زعموا أن الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر ، الابانة ص ٧ .

يخرج الحكم القيمي من الأفعال الى الأشياء أي أنه يقوم على خلط بين عالم الانسان وعالم الأشياء، وتشخيص للطبيعة على مستوى القيم أو تشخيص للقيم في الطبيعة. كما أن موضوعية القيم تنفي ذاتيتها الخالصة وكأن الانسان خارج اللعبة وأن الخير والشر كونيان غير ذاتيين ، يظهران في وجود الانسان كظواهر كونية وليس كأفعال انسانية نتيجة لحرية الانسان واختياره وبناء على عقله وقدرته على التمييز، كما أن موضوعية القيم ليست نتيجة لأثر الكواكب العلوية على الكوكب السفلي وهو الأرض . فالأفلاك موضوع لدراسة علم الفلك . وكل ما يقال عن أثرها في الأرض ما هو إلا تشخيص لها . فالأعلى يحكم الأدنى . والحقيقة أنه على الأرض يسود الفعل الحر ، ويقرر الانسان مصيره . ولا مكان فيها للحظ أو النحس . الحظ وقوع نتيجة غير متوقعة يرضى عنها الانسان لفعل حر ، والنحس حدوث نتيجة لفعل حر لا يرضى عنها الانسان . ان النظرية الكونية سواء عند الفلاسفة أو الصابئة أو التناسخية نظرية غيبية تقوم على الايمان بالغيبات ، لا يساندها عقل ولا يؤيدها برهان ، ولا تنتج عن ممارسة الحرية الانسانية . كما لا تعني موضوعية القيم حصول أفعال في الانسان ليس هو صاحبها كما هو الحال في نظرية التناسخ . فإذا كانت القيم تفعل فيه فذلك اسقاط للحرية أو تنكر لها . الحسن والقبح حكمان للأفعال التي يأتي بها الانسان ممارساً لحرية معتمداً على عقله وتمييزه .

وفي الوقت نفسه لا يعني اثبات صفات موضوعية وقيم مستقلة وجود مثل أفلاطونية يتأملها العقل ويبغيها الروح وينسقها الفكر بل هي معانٍ مستقلة في الشعور وبواعث على السلوك وأنظمة مثالية للعالم يتحقق فيها نظام الطبيعة الانساني في كماله . ولما كانت القيم نظريات سلوك وتوجيهات فعل فهي ليست للتأمل والتعبد لكائنات مشخصة قيمتها ليست في معرفتها بل في تحقيقها . ان اثبات صفة موضوعية لا تعني انحراف الذات في تأملها بل تعني تمثل الجماعة لها . والوجود الموضوعي للقيم ليس من أجل تمتع الفرد بها تمتعاً فردياً وتلذذاً شخصياً بل من أجل تحقيق الجماعة لها . بل ان هذا التمتع الفردي تطهر وانعزال وتصوف واشراق . فجماعية القيم امتداد وانتشار وتحقق ثان لفرديتها . ان حركة القيم ليست حركة رأسية من

أسفل الى أعلى ، في التعبد والتأمل حتى تحدث حركة مقابلة من أعلى الى أسفل في الاشراق والرؤية ولكنها حركة أفقية من الأمام الى الخلف في التأخر أو من الخلف الى الأمام في التقدم .

٢ - النظرية الحسية .

وهي النظرية النسبية الذاتية على عكس النظرية السابقة والتي تجعل الحسن والقبح هما اللذيد والمؤلم والنافع والضار وهي النظرية النفعية الحسية . فعلى مستوى الحس يكون الحسن هو اللذيد والقبح هو المؤلم . وعلى مستوى النفع يكون الحسن هو النافع والقبح هو الضار ، وقد يعبر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة ، فالحسن هو المصلحة والقبح هو المفسدة . وقد يتحدد الحسن والقبح بمدى ملائمة الغرض ومنافرته . فما اتفق مع الغرض يكون هو الحسن وما نافره يكون هو القبح^(٢٢) . وبطبيعة الحال لا يوصف فعل الله بالحسن والقبح بهذا المعنى لتتزهه عن الغرض وأنه لا تجري عليه الملائمة والمنافرة وبالتالي فهي صفات للأفعال الانسانية . ويدل ذلك على ضرورة إثبات الحرية قبل العقل ، والاختيار قبل الحسن والقبح . وهي النظرية نفسها التي سادت في كبرى الحركات الاصلاحية الحديثة مع تأسيسها على العقل والبداهة والوجدان ، بالاضافة الى الجمع بين القيم الثلاث الحق والخير والجمال . فالحسن هو الجميل والنافع والخير ، والقبح هو القبيح والضار والشرير . وهذا هو الذي يميز بين الانسان والحيوان^(٢٣) . الحسن

(٢٢) ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضاً عقلياً ويختلف الاعتبار . فإن قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافقة لغرضهم فقد قام بما هو مفسدة لأولياته ومخالف لغرضهم ، الدر ، ص ١٤٩ ؛ الحسن والقبح ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته ، الملل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ التحقيق ص ١٤٢ - ١٤٣ ؛ حاشية الكليني ص ٢١٠ - ٢١١ ؛ الاقتصاد ص ٨٥ - ٨٦ ؛ وهو معنى عقلي ، المحصل ص ٨٥ - ٨٦ ؛ المواقف ص ٣٢٤ ؛ وتوجد المعاني الثلاث في شرح الدواني ص ٢٠٩ - ٢٢٦ ؛ الطوالع ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢٣) حسن الأفعال وقبحها ، جمال المعقولات وقبحها ، الحسن والقبح يعني اللذيد والضار والمؤلم ، الحسن واللذيد المستقيح في نظر العقل ، تميز العقل بين الفضيلة والريضة والخير والشر ، معرفة واجب الوجود وصفاته الكمالية بالعقل وحاجات الانسان ومخاوفه وقواه الثلاث ، اعتدال الذاكرة =

والقبح خبرتان حسيتان وعقليتان معاً . هناك الحسن والقبح الحسيان في الجمال وفي الطبيعة ، والحسن والقبح المعنويان في السلوك والعلاقات الانسانية . وتتراوح مراتب الحسن والقبح . فالحسن الحسي قد يكون قبحاً معنوياً مثل الافراط في الطعام والحسن المعنوي قد يكون قبحاً حسياً مثل مشاق العمل . ينطبق الحسن والقبح على الأفعال كما ينطبقان على الأشياء . فان كان الحسن والقبح هما اللذيق والمؤلم أو النافع والضار فهما احساسان بديهيان يشارك فيهما كل موجود حي يتميز بهما الانسان عن الحيوان خاصة قوة الوجدان ومرتبة الجمال والقبح . لقد عرف العقل البشري هذا التمييز بين الضار والنافع ، بين الشر والخير ، بين الرذيلة والفضيلة ، وهو تمييز يقوم النظر به نظراً للتفاوت الفكري بين العقول . بهما شقاء الانسان وسعادته ، وقام عليهما العمران البشري .

ويمتاز هذا التعريف بأنه مادي حسي قريب يجعل الحسن والقبح قريبين من الأفعال وواقعين في الحياة المادية بعيداً عن الصورية والشرعية والقانونية وعلى عكس النظريات الكونية الأسطورية . كما أنه تعريف غائي نظراً لأن الملائمة والمنافرة طبقاً للغاية . فالفعل المحايد فعل عاith ، خال من الغاية . بل انه لا يسمى فعل لأن الفعل هو بالضرورة الفعل الغائي . وهو تعريف انساني خالص يجعل الحسن والقبح انسانيين ، لا يصفان أفعال الله أو أفعال الجمادات بل أفعال الانسان^(٢٤) .

== والمخيلة والمفكرة وانحرافها ، تفاوت عقول الناس وما لا تصل اليه وما اتفقت عليه ، افساد الوثنية عقول الناس وعجزها عن معرفة الله والحياة والآخرة ، تفاوت العقول وحاجتها الى هدي النبوة ، والنبوة وتحديدها للعقائد والجزاء وأنواع الأعمال وذلك المعين هو النبي ، الرسالة ص ٦٦ - ٨٢ وواضح من هذه العناصر تعريف محمد عبده للحسن والقبح طبقاً للتعريف الأشعري القديم أي النظرية الحسية مع تأسيسها على العقل اعتزالاً وعلى الوجدان معاصرة . وواضح أيضاً تداخل الموضوع مع النبوة . انظر أيضاً الفصل التاسع تطور الوحي .

(٢٤) يعتبر الأمدي ذلك من عيوب التعريف ، ويطبق الغرض على الله إذ أنه يستحيل أن يعقل الله الغرض وبالتالي يفعل المعبود. اما بالنسبة لأن كونه أولى من لا كونه بما يوجب افتقار الله اليه أو بالنسبة الى أن لا كونه أولى من كونه أو متساويان وهو نفي للغائية . كما أن جعل الغاية والغرض انساني يضع سؤالاً عن الغاية من الجمادات والعناصر والمعدنيات وهي لا تشعر بلذة أو ألم أو صلاح أو مفسدة . وأما فائدة للحيوان أو تكليف الانسان بما يجد فيه من الآلام . الغاية ص==

ولكن عيوب هذا التعريف أكثر . فهو تعريف فردي يجعل الفرد هو مدرك الحسن والقبح دون الجماعة في حين أن الحسن والقبح ادراك جماعي ووجود في التاريخ . يوقع هذا التعريف في الفردية، وليس القبح الفردي قبحاً عينياً . ثم يحدث بعد ذلك خطأ في التعميم والانتقال من الفردي الى العام ومن الجزء الى الكل بل ان الفرد ذاته قد يتغير من حال الى حال طبقاً لأحواله النفسية وبغير احتياجاته ومصالحه وأهدافه طبقاً لمراحل عمره وأوضاعه الاجتماعية . بل وتتغير طبقاً لادراك الفرد من حين الى حين وانتقال الاحكام من الغموض الى الوضوح، ومن الخفاء الى الجلاء أو العكس^(٢٥) . وهو تعريف نسبي وذلك لأن الملاءمة والمنافرة تختلف باختلاف الأفراد والجماعات والعصور والأمكنة وليس لهما أساس موضوعي شامل . كما أن الغاية هي الوجود والطبيعة والتاريخ ولا تأتي فقط من نسبة الأهواء والانفعالات والمصالح . هي أقرب الى المبادئ العامة والغايات القصوى . وهي تعريف مادي يقصر الحسن والقبح على اللذيق والمؤلم وعلى الضار والنافع وعلى المصلحة والمفسدة وعلى الملائم والمنافر دون أن يكون له أساس عقلي . فالغرض ليس بالضرورة الغرض المادي المباشر بل قد يكون تحقيق الغاية والرسالة في الحياة . وقد دعا ذلك احدى الحركات الاصلاحية الى تأسيس التعريف القديم على العقل حتى يكون أكثر تأسيساً وثباتاً وشمولاً . ولا تنقسم الغاية الى دنيا وآخرة .

== ٢٢٦ - ٢٢٧ ؛ الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل ، وأما في حق الله فهو غير ثابت . ويعطي الرازي لذلك حجتين أ - اللذة والسرور بيداهة العقل والألم والغم بالفطرة ب - حتى الحسن والقبح الشرعيان يقومان على الثواب والعقاب وهما بالعقل ، معالم ص ٨٣ - ٨٥ .

(٢٥) يعتبر الغزالي ذلك أولى غلطات الوهم . فإن الانسان قد يطلق القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير . فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحضر ما عده ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح . وقد يقول أنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف في نفسه فيضيق القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق . فهو مصيب في أصل الاستقباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبيح الى ذات الشيء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فإنه قد يستحسن في بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقاً لغرضه ، الاقتصاد ص ٨٦ - ٨٧ ، غاية ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

الغاية واحدة تهدف الى الحفاظ على الوجود الانساني الذي هو وجود مستمر من خلال الأفراد . الحياة واحدة والغاية واحدة . ولا يوجد في التعريف ترتيب للغايات أو سلم للقيم . إذ تترتب الغايات بين ما هو قصير المدى وما هو بعيد المدى أو بين أغراض محددة وأغراض شاملة أو أغراض خاصة وأغراض عامة . وهو تعريف ذاتي غير موضوعي يقضي على موضوعية الصفات ووجودها في الأشياء ، ويبرر غضب الناس إن لم يوافق الفعل أغراضهم . والصفات العينية ليست فقط صفات نفسية بل هي صفات طبيعية للأشياء وتعتبر عن أوضاع اجتماعية . وهي أيضاً صفات للأفعال ليست قائمة على الوهم والارتباطات الشرطية بل تحددها الغايات وتؤسسها الطبيعة . فموضوعيتها مؤسسة بالعقل والغاية والطبيعة ، في الذهن الانساني وفي ميدان القيم وفي عالم الطبيعة^(٢٦) . وإن الرجوع الى الطبع كمحل للصفات الذاتية للأفعال لا يعني اسقاطها على الطبيعة الخارجية وأنها وجود ذاتي خالص . فللصفات وجود موضوعي من طبيعة الانسان . وطبيعة الانسان ليست ذاتية فحسب بل هي حقيقة الوجود . والصفات النفسية وإن كانت كذلك فإنها لا تنشأ من التكوين البدني للجسم والاثارة الحسية واختلال النسب في مكونات الدم وزيادة طراوة الدماغ بل هي صفات شعورية تتجاوز الوهم ولها استقلال موضوعي بحكم الفطرة والطبع والعقل والقيمة . إذ يتضمن الموقف الخلقي الباعث والחקم والواقعة الخاصة والنتيجة . وهذا كله لا يعني غياب صفة الموضوعية للفعل و البناء الموضوعي للواقعة الخلقية . وهو تعريف لا عقلي ليس له أي مقياس آخر شامل وعام . فالصفات النفسية ليست وهماً أو خيالاً وإنما هي قائمة على الترابط الشرطي وتداعي المعاني وهي أيضاً ماهيات مستقلة في الشعور . ويغفل قياً أخرى مثل التضحية والايثار القائمة على قبول التكليف بأفعال تجر الآلام والمتاعب والمشاق والأوجاع عن رضى . فالاتفاق مع الغاية قد يسبب المضرة الوقتية ، ومن هنا كانت ضرورة سلم القيم . قد يجعل هذا التعريف الانسان يكفر إذا ما أدى

(٢٦) هذا هو الانتقاد الذي يوجهه الغزالي بالتفرقة بين المقارنة الذاتية والارتباط الموضوعي ، الاقتصاد

الفعل الشرعي الى عدم اتفاق مع الغرض . فالنافع والضار أحد أوجه الحسن والقبح ولكنها ليسا مساويين للحسن والقيح . ولم يحدث استقرار كامل للعادات والقوانين حتى يمكن اصدار الأحكام العامة على الحسن والقبح والملاءمة والمنافرة . فقد تنقضها بعض الوقائع حتى ولو كانت واقعة جزئية واحدة . وماذا عن الحكمة الالهية ، وهي الغائية في الطبيعة ، والعلم المسبق والارادة المسبقة التي تشملها الحكمة ويظهران في قوانين الطبيعة الثابتة ، الحكمة التي تجعل الحسن والقيح أقل مباشرة وأبعد نظراً من الملاءمة والمنافرة للغرض ؟ ويضع هذا التعريف الحسن والقيح متقابلين ، ويثبت وجود كل منهما على المستوى نفسه في حين أن القبح ليس ما يقابل الحسن . هذا تعريف بالضد ، ولكن القبح أصلاً لا وجود له . فالقيح درجة من درجات الحسن أو هو غياب مؤقت للحسن أو هو وجهة نظر فردية خالصة قائمة على الهوى أو الغرض أو المصلحة . ليس القبيح أعم من الحسن ، وليس الحسن أخص من القبيح لأن الحسن هو الأساس والقبيح هو الاستثناء . والأخطر من ذلك هو نسبة الشر الى غير مصدره مثل الدهر أو الفلك ، وبالتالي للحاق ببعض الجوانب الأسطورية في النظرية الكونية ، مع أن الشر مصدره اجتماعي . يغفل التعريف الأوضاع الاجتماعية ، وأن الحسن والقيح مشروطان بالاستعمال الاجتماعي وبالاتفاقات والمواضعات^(٢٧) . تنشأ القيمة في المجتمع ، وتُلقن في مناهج التربية ومع ذلك تظل الصفات النفسية للأفعال وإن كانت

(٢٧) معظم هذه الانتقادات ضد دفاع الغزالي عن النظرية الحسية . والعجيب أنه يقر بعضها مثل الأساس الاجتماعي للحسن والقيح إذ يقول « ان ما هو مخالف للأغراض حتى جميع الأحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد . وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ولكن لو دفعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستباحه وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه الكذب قبيح في نفسه ، وأنه لا ينبغي أن يكذب فقط فهو قبيح ولكن بشرط الملازمة في أكثر الأوقات وإنما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً ، الاقتصاد ص ٨٧ .

مكتسبة من التجارب في نشأتها، وينقصها العموم، مستقلة بذاتها، يمكن للعقل إدراك عمومها وشمولها. ان الصفات الموضوعية للأشياء أو الذاتية للأفعال لا تأتي من التقليد أو التعصب أو الهوى أو التحزب أو التحيز بل هي صفات تأتي من الغايات وتنبع من طبيعة الانسان الأولى^(٢٨). وقد يكون الهدف من النظرية الحسية توجيه وعي الناس نحو الحسن المباشر دون الذهاب الى ما وراء ذلك من غايات بعيدة يدركها العقل وتتجاوز اللذة والألم والنفع والضرر كحاجات للبدن.

٣ - النظرية العقلية

وتمثل رد فعل طبيعي على النظرتين السابقتين الكونية الأسطورية، والحسية النفعية المباشرة، تجعل الحسن والقبح عقليين إما تعبيراً عن الكمال والنقص النظري العام أو كأحكام للأفعال. فقد يكون الحسن والقبح تعبيراً عن صفتي الكمال والنقص. فالعلم حسن والجهل قبيح. ولا نزاع في أن العقل يدركه بصرف النظر عن الملاءمة والمنافرة والمدح والذم. فهي صفات حقيقية وليست اضافية وبالتالي فهي كذلك عند جميع العقول ولا تختلف بالنسبة الى الأشخاص على عكس الملاءمة والمنافرة التي تختلف بالنسبة للأفراد وبالنسبة الى المدح والذم اللذين يختلفان بالنسبة إلى الشرائع. فكمال الطبيعة أو نقصها نتيجة للفعل الانساني الايجابي أو السلبي وليس كمالاً أو نقصاً مباشراً. والطبيعة الانسانية قادرة على مثل هذا الكمال^(٢٩). وهو تعريف أقرب الى العقل ولكنه يظل عاماً دون تفصيل في السلوك البشري وأنواع الأحكام للأفعال والتروك على حد سواء. كما أن الأحكام تنقصه، أحكام المدح والذم أي قيمة الأفعال الذاتية في السلوك البشري.

(٢٨) يكشف الغزالي عن دور التعصب للمذاهب ولأدلتها في قبول أو رفض الآراء، يتعصب المعتزلي لمذهبه ضد الأشعري فلا يقبل فكرة حتى ولو كانت معقولة من المذهب المضاد والعكس صحيح، الاقتصاد ص ٨٧ - ٨٨.

(٢٩) صفة الكمال والنقص مثل العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أن مدركه العقل، الدر ص ١٤٩؛ المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠؛ التحقيق ص ١٤٢ - ١٤٣؛ حاشية الكليني ص ١٩٣ - ١٩٦، ص ٢١٠؛ وهو معنى عقلي، المحصل ص ١٤٧؛ المواقف ص ٣٢٣.

لذلك تبدو النظرية العقلية أكثر أحكاماً وتفصيلاً في الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه . وهنا تبدو وحدة علم الأصول . فالحسن والقبح ما يتعلق بهما من مدح وثواب . وينطبق على الأفعال الشرعية الخمسة : الواجب ، والمندوب ، والمباح ، والمكروه ، والحرام (المحظور) . فالحسن هو الواجب والقبح هو المحظور وهما القطبان اللذان يشملان المدح والذم عند الفعل أو الترك . لذلك ركزت عليهما النظرية العقلية دون المندوب والمباح والمكروه باعتبارها فرعية . فالمندوب فرع على الواجب ، والمكروه فرع على المحرم ، والمباح هو فرع على نفس الأصل^(٣٠) . فالفعل الانساني يتراوح بين الفعل والترك في موقف من المصلحة أو المفسدة . فما تركه مفسدة فهو الواجب وما فعله مفسدة فهو الحرام . وما تركه مصلحة فهو المكروه وما فعله مصلحة فهو المندوب . وما لا يدخل في الفعل أو الترك في المصلحة أو المفسدة فهو المباح . فالواجب فعل ترك وليس فعل اتيان لدرء المفساد قبل أن يكون لجلب المصالح والحرام فعل اتيان وليس فعل ترك لجلب المصالح قبل أن يكون لدرء المفساد ومن ثم يكون الترك أولى من الفعل ، ويكون الترك فعلاً أولى بالفعل من الفعل . والواجب والمندوب متقابلان في الترك والفعل وفي المفسدة والمصلحة لما كان الواجب تركه مفسدة والمندوب فعله مصلحة . كما أن المحروم والمكروه متقابلان أيضاً في الفعل والترك وفي المفسدة والمصلحة لما كان المحرم فعله مفسدة وكان المكروه تركه مصلحة . ويتفق الواجب والمكروه في أن كليهما ترك ولكن يختلفان في المفسدة والمصلحة ، فالواجب تركه مفسدة ، والمكروه

(٣٠) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً أو الذم والعقاب كذلك ، الدرر ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ التحقيق ص ١٤٢ - ١٤٣ ؛ حاشية الكليني ص ٢١١ ؛ المحصل ص ١٤٧ ؛ وهذا على النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي ، المواقف ص ٣٢٤ ، وهو موقف المعتزلة وعلياء الأصول بوجه عام . قال المعتزلة أن ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأحكام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه وإلا فمباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل . وأما على سبيل الاجمال فقليل بالخطر والإباحة والتوقف . دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه فيحرم كما هو في الشاهد ، المواقف ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

الانساني وليست لأفعال مطلقة للذات المشخص إلا بالاسقاط . فإذا ما أدى الاسقاط الى التشبيه تُرك الاسقاط واستعمل التنزيه المطلق بالفصل بين المستويين . فافعال الله لا يصح فيها وجوب أو الجاء أو ضرر أو نفع أو تستحق المدح والذم أو تجوز عليه المشقة والنصب . ولا توصف أفعاله بأنها ندب . ولا يفعل القبيح بل لا يختار بين الحسن والقبيح . أفعاله تفضل ويدخل في ذلك بداية الخلق والتكليف . لا يجب عليه إلا ما أوجبه بالتكليف والتمكين والالطاف والاستحقاق والآلام والأعواض . والخلاف فقط في وجوب الأصلح ، وكأن وجوب الأصلح وحده هو الذي لا يتم الاسقاط فيه من الانسان على الله . ولا يجوز عليه الترك لاستحالة كونه قادراً بقدرة حالة في محل أو يتأبه العجز . كل ذلك في الحقيقة تنزيه الله عن الوقوع في التشبيه بالانسان في الأفعال . ويكون في هذه الحالة كل خطاب الانسان عن الله مجازاً مقلوباً . أحكام الأفعال إذن هي أحكام انسانية خالصة تصف الأفعال وهي تتحقق وتتحول الى أبنية في الواقع ، وليس منها وصف لله سواء كانت حسناً أم قبحاً . هي أفعال انسانية خالصة وليس منها شيء لطفاً أو صلاحاً . اللطف إن وقع فانه لتحبيب الأفعال الى النفس والصلاح أن يقع تحقيقاً لصلاح الانسان . بل ان الخلق ذاته انما هو لاثبات أن الذات لا بد لها من موضوع يدركه وأن الموضوع لا بد له من ذات تدركه وأن الحقيقة هي علاقة بين الذات والموضوع . وان كان الموضوع ذاتاً تكون الحقيقة علاقة بين الذوات . والواجب لا يثبت ابتداء إلا لعله بما في ذلك التكليف . فغاية التكليف الفعل والتحقيق وأداء الرسالة وتحقيق المثال الى واقع ، والواقع الى مثال . والاثابة والتعويض كل ذلك داخل في بنية الفعل الانساني الذي هو مقدمة لنتائج ، والذي تتداخل فيه الأفعال سلباً وإيجاباً طالما تتم في الزمان (٣٢) .

وكل فعل حسن أو قبيح ينقسم الى قسمين . فعل يحسن لأمر يخصه مثل

(٣٢) المغنى حـ ٩ ، التعديل والتجوير ص ٣٤ - ٣٨ ، ص ٧٥ - ٧٦ ؛ ووصفنا هذه الأمور بأنها تفضل مجاز ، الأصلح ص ١٢ ، ص ٥٣ - ٥٥ ؛ استحقاق الذم ص ١٩٨ ، المحيط ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

الاحسان وفعل يحسن لكونه لطفاً أو مؤدياً الى فعل حسن مثل ذبح البهائم .
والقبح أيضاً على ضربين . أحدهما يقبح لأمر يخصه لا لتعلقه بالغير مثل كون
الظلم ظلماً والكذب كذباً ، وإرادة القبح والجهل وتكليف ما لا يطاق وكفر
النعمة ، والثاني لتعلقه بما يؤدي اليه مثل القبائح الشرعية التي تؤدي الى قبح عقلي
أو الكف عن الواجبات . فكذاك الواجب باعتباره فعلاً حسناً ينقسم الى قسمين :
واجب لأمر يخصه مثل شكر المنعم والانصاف والتفرقة بين المحسن والمسيء ،
وواجب لأمر يتعلق به مثل الواجبات الشرعية وكونها مصلحة ولطفاً^(٣٣) . فاللطف
هو الذي يمنع أن يكون الفعل مصلحة للفرد ومفسدة لغيره وكأن اللطف هو تبرير
للشر ودعوة لقبوله ما دام الصلاح للفرد والفساد للغير ، قسمة غير عادلة في أصل
العدل ! يأخذ الانسان النصيب الأوفى ويطلب من الآخر الصبر والسلوان .

وقد تكون القسمة ثلاثية ، وبالتالي تنقسم الواجبات العقلية الى ثلاثة
أضرب : ما يجب لصفة تخصه مثل رد الوديعة وشكر النعمة، وما يجب لكونه لطفاً في
غيره كالنظر في معرفة الله والشرعيات ، وما يجب من حيث كونه تركاً كالقبح
وتحرزاً من فعله ، وهو الواجب عن طريق نفي الضد ، فالترك فعل كالفعل .
وكذلك تنقسم القبائح الى ثلاثة أضرب : ما يقبح لصفة تخصه مثل كونه ظلماً وكذباً
وعبثاً ، وما يقبح لكونه مفسدة في غيره ، وما يقبح لأنه ترك لواجب معين وناف
لوجوده ، فالترك أيضاً فعل^(٣٤) . ولماذا لا ينقسم الترك أيضاً في كلتا الحالتين الى
ترك لأمر يخصه والى ترك لأمر يخص الغير؟ إن ما يهم في هذه القسمة هو التفرقة
بين فعل الذات للذات ، وفعل الذات للغير . فالحسن والقبح ليست فقط أفعالاً
فردية بل هي أيضاً أفعال اجتماعية .

ب - تعريف الأحكام الخمسة . الأحكام الخمسة يمكن ادراكها بالعقل .
فبالرغم من أن الواجب والمحظور من وضع الشرع إلا أن العقل يمكن ادراكها

(٣٣) التعديل والتجوير ص ٥٨ ؛ الأصل ص ١٨ - ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ .

(٣٤) الأصل ص ١٥٤ ، ص ١٦١ .

كطرفين متقابلين بين الايجاب والسلب بل ان الأحكام المتوسطة اختياراً مثل المندوب والمكروه يمكن أيضاً معرفتها بالعقل كذلك دون أن تكون محظورة كلها أو مباحة كلها ودون أن تكون كلها على الاباحة أصلاً كالمباح . هناك فرق بين الوجوب والاستحالة والامكان . فالوجوب والاستحالة هما الواجب والمحرم، والامكان من طرف الوجوب هو المندوب ، والامكان من طرف الاستحالة هو المكروه . والمباح هو الفعل الطبيعي القائم على التوحيد بين شرعية الأشياء ووجودها دون حاجة الى حكم قيمة من خارج طبائع الأشياء^(٣٥) .

والأحكام الشرعية الخمسة نموذج للأفعال الارادية القصدية بصرف النظر عن تعريفاتها المتعلقة باستحقاق الثواب والعقاب عند الفعل أو الترك في حالة الأمر أو النهي أو حتى في فعل المباح على ما هو معروف في علم أصول الفقه . فالحسن والقبح مقولتان للأفعال سواء كأفعال اختيارية أو كأفعال عاقلة . أما ما يترتب عليها من وعد وعيد فمكانها أمور المعاد وهو موضوع لاحق في علم أصول الدين يدخل في السمعيات ولا يدخل في العقليات^(٣٦) . ولا تهم صيغة الأفعال هل هي الأمر أم لا ، فتلك بحوث لغوية تفيد في كيفية استنباط الأحكام من النصوص وليس في ممارسة الأفعال وإدراكها . ولا يهم أيضاً ما يعلم منها باضطرار أو باكتساب بل المهم كيفية ادراكها عقلاً . ولا يهم هل المباح داخل في التكليف مثل باقي الأفعال الارادية والقصدية إذ أنه فعل ارادي قصدي ولكنه طبيعي فطري بلا أمر أو نهي وجوباً أو امكاناً^(٣٧) .

(٣٥) قال قوم : أفعال العقلاء في العقل ثلاثة أقسام : واجب ومحذور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نعمه . وما دل العقل على حظره لا يتغير عن ذلك كتحریم الكفر والكفران بالنعم . واختلفوا فيما توسط . فمنهم من قال بالحظر ومنهم عيسى بن ابان وأبو هريرة . ومنهم من قال بالاباحة وهم أصحاب الرأي والبراهمة ، فالعقول طريق الى معرفة الواجب والمحذور ، الأصول ص ٢٥ - ٢٦ ؛ التعديل والتجويز ص ٥٨ ؛ الأصلح ص ١٨ - ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ ؛ وعند التجارية وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، الأشياء على الاباحة أصلاً ، الأصول ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣٦) أنظر الفصل العاشر ، المعاد .

(٣٧) عند ابن الراوندي وطائفة من القدرية الأمر لم يرد إلا بالواجب أما النوافل فغير مأمور بها ؛ وعند

والواجب عند القدماء ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه . ويوصف بأنه فرض . ولا يختلف حده من جهة العقل أو السمع لأنها طريقتان للعلم به وليس اختلافاً في حده . والعلم بالواجب واجب كما أنه علم بأن تركه قبيح لأن الواجب هو ما يكون تركه مفسدة على الأقل عقلاً إن لم يكن أحياناً شرعاً . ويشترط أن يكون القادر على الترك والمتروك واحداً وأن يكون بينهما تضاد وأن يحلا محل القدرة وأن يكون الفعلان مباشرين غير متولدين^(٣٨) . الواجب هو الحسن والحسن هو الواجب^(٣٩) . وينقسم الى ما يخص المكلف وإلى ما يكون حقاً لغيره . وهو على ضربين حق الله مثل شكر المنعم والثاني حق العباد . شكر المنعم معلوم عقلاً . ودفع الضرر عن النفس والدين من الواجبات العقلية . لذلك يلزم على العباد المصالح والالطاف^(٤٠) . ويتم الواجب في الزمان . وفي الزمان موسع ونحير

== معتزلة بغداد ، المباح أيضاً أمر ، الأصول ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، ص ٢٠٨ ، الأصلح ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٣٨) استحقاق الذم ص ١٩٤ - ١٩٧ ؛ الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف في حده لأن أكثر ما فيهما أنها طريقتان للعلم بوجوبه فاختلافهما لا يؤثر فيه وفي معناه . ان اضافة وجوب الواجب الى العقل لا تغير معناه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى في العقل أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل وذلك لا يوجب مخالفة لما علم بالسمع وجوبه ، التعديل والتجويز ص ٤٧ ؛ والتعريفات التقليدية للأحكام الخمسة عن طريق استحقاق الثواب أو العقاب عن الفعل أو الترك كالآتي . أ - الواجب ، ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه ؛ ب - المكروه ما يستحق الثواب بفعله ولا يستحق العقاب بتركه ؛ ج - المباح ما لا يستحق الثواب أو العقاب بفعله أو بتركه د - المكروه ، ما لا يستحق العقاب بفعله ويستحق الثواب بتركه هـ - المحرم (المحظور) ما يستحق العقاب بفعله ويستحق الثواب بتركه ؛ الأصلح ص ٢٧ ، ص ٧٢ ؛ استحقاق الذم ص ١٨٥ - ١٩٤ ؛ القول ص ٥٣ ؛ التعديل والتجويز ص ٨ ، ص ٤٣ ، ص ٤٦ ؛ وانظر رسالتنا *les Méthodes d'Exegèses* pp.356-373 وقد آثرنا في العرض الترتيب النازل من الايجاب الى السلب من الواجب حتى المحرم وليس الترتيب المتقابل الواجب ثم المحرم ، والمنسوب ثم المكروه وأخيراً المباح .

(٣٩) ان الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ، الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجباً وقد يكون حسناً ، الشرح ص ٧١ ؛ من حق الواجب أن يكون حسناً ، الأصلح ص ١٦ - ١٨ .

(٤٠) الأصلح ص ١٦١ - ١٧١ .

وفيه معين مضيق . الأول كفضاء الدين والثاني كرد الوديعه . الأول يستحق الذم عندما لا يفعل مقامه ، والثاني يستحق الذم بعدم فعل بعينه . معرفة الله من الواجب الموسع المخير^(٤١) . ليست القدرة على الواجب أو تركه تتعلق بتحريك الجسم ولكنها قدرة شاملة تضم الباعث والغاية والقصد والداعي بالاضافة الى القدرة البدنية والا فقد تحليل الفعل شموله ومستواه الانساني وأصبح فعلاً طبيعياً محضاً . فمن حق القادر أن يكون فاعلاً^(٤٢) . ويصح أن يعلم المكلف بما لم يفعل وإن لم يحدث منه فعل ولا ترك ، أي يظل الوجوب على مستوى المعرفة الخالصة علماً صحيحاً مثل العلم باستحقاق المدح عن الفعل والذم عند الترك مع زوال الموانع .

والمندوب هو الفعل الذي يقتضي حكماً بالمدح عند فعله ، وبالتالي يكون حسناً ولا يقتضي حكماً بالذم عند تركه وبالتالي لا يكون قبيحاً ، المندوب هو الفعل الحسن عند الفعل وغير القبيح عند الترك . هو فعل تطوعي اختياري . لا يقال انه نعمة إلا إذا كان احساناً . وهي النوافل تسهيلاً لفعل الواجب^(٤٣) .

والمباح هو الفعل الذي لا يقتضي المدح أو الذم عند الفعل أو الترك . ويوصف بالحسن وبالخلق إذا كان المراد المذهب الصحيح والخبر الصادق والفكر الصائب . والفرق بين المباح والأحكام الشرعية الأربعة الأخرى هو أنه ليس به صفة زائدة يتعلق بها مدح أو ذم . هو فعل محايد يحتوي على صفة في ذاته لا في حكمه وكأن الفعل طبيعي خالص يكشف عن اتصال الانسان بالطبيعة بلا صفات أو أحكام ، ويكشف عن امكانية العيش على الفطرة كالانساني البدائي . وكل أفعال الاشتباه أصلها الاباحة ، الأفعال التي يجوز حسننها أو يجوز قبحها والتي ليس

(٤١) هذا عند المعتزلة ، الشرح ص ٤١ - ٤٣ ؛ التعديل والتجوير ص ٨ ، ص ٤٣ ؛ استحقاق الذم ص ٣٠٧ - ٣٠٨ ؛ عند أبي هاشم وجوب المعرفة أنها لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية .

(٤٢) استحقاق الذم ص ٢٠٠ - ٢٣٤ .

(٤٣) التعديل والتجوير ص ٧ - ٨ ، ٣٨ - ٣٩ ، ص ٥٨ .

لها حكم ، فالأشياء في الأصل على الاباحة ، والشعور على البراءة الأصلية^(٤٤) .

والمكروه يقابل المندوب طبقاً للنسق وان لم يظهر في تحليلات المعتزلة ، وهو الفعل الذي يستحق المدح عند تركه ولا يستحق الذم عند فعله ، وهو أيضاً فعل تطوعي اختياري من حيث الترك .

والمحرم أو المحظور هو القبيح أو الضار مثل الكذب ، يستحق المدح لفعله والمدح لتركه . وتترادف الأسماء على القبيح فيقال المحظور والمحرم والباطل والفساد والشر والخطأ والمعصية والمنهي عنه . والقبيح أدل على المحرم ويبدل عنه على عكس الواجب الذي يجتمع فيه الشرع والعقل فيقال الواجب هو الحسن ، في حين يقال القبيح هو المحرم وليس المحرم هو القبيح ، أي البداية بالعقل نظراً للمعنى الناهي في المحرم . فالظلم قبيح لأنه يؤدي الى ضرر للغير . والضرر يقبح لكونه عبثاً وإن يكن ظلماً ، والظلم قبيح لأنه عبث . وقد يقبح الكلام لأنه عبث أو أمر بقبيح أو بما لا يطاق أو نهي عن حسن وعما يطاق . والأمر بما لا يطاق قبيح وكذلك الأمر بالقبيح . وتقبح الاعتقادات لأنها جهل ، ويقبح الظن لأنه عبث أو مفسدة ، ويقبح الاعتقاد لأنه تقليد ، ويقبح النظر لأنه عبث ومفسدة ، ويقبح تصرف العبد إذا كان ظلماً أو عبثاً أو مفسدة . ويقبح الكذب لأنه كذب والظلم لأنه ظلم والكفر بالنعمة لأنه كذلك ، ويقبح تكليف ما لا يطاق وإرادة القبح والجهل والأمر بالقبيح والعبث . وتقبح الإرادة لكونها عبثاً ، ويقبح الندم إذا كان ندماً على حسن ، وتقبح الآلام لكونها ظلماً وعبثاً ، ويقبح الغم لأنه كذلك ، وتقبح الملهات إذا ما أدت الى ضرر أو دون استحقاق^(٤٥) .

(٤٤) التعديل والتجوير ص ٧ ، ص ٣٢ - ٣٣ ؛ المحيط ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ؛ الأفعال على ضربين :

أحدهما عند الاشتباه يجوز قبحه والآخر عند الاشتباه يعلم وجه حسنه لأن وجهه الحسن قد يخالف بعضها بعضاً فيحسن منه الاقدام . فما الأصل فيه الاباحة يدخل في هذا الباب . فأما أصل

الخطر فهو من القديم الأول ، الأصلح ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٤٥) التعديل والتجوير ص ١٨ ، ص ٢٦ ، ص ٢٨ - ٣٠ ؛ الشرح ص ٤١ ؛ الأصلح ص ٢٤ -

٢٧ ، ص ١٥٥ - ١٥٩ ، ص ١٧٢ ؛ التحفة ص ١٤ - ١٥ ؛ حاشية الأمير ص ١٠٢ ؛ الدر

ص ٦١ - ٦٣ .

ثالثاً : صفات الأفعال .

هل صفات الحسن والقبح التي تستوجب المدح والذم في الأحكام أم في الأفعال ؟ هل هي صفات خارجية تأتي من خارج الأفعال ومن مجرد الحكم عليها بالحسن والقبح أم هي صفات داخلية في طبيعة الأفعال تجعلها حسنة أو قبيحة ؟ هل هي صفات ذاتية ترتبط بالحكم وبالحكم ، أم هي صفات موضوعية ترتبط بالفاعل والمفعول ؟ ويمكن استعمال لغة التوحيد في الصلة بين الذات والصفات في وضع السؤال : هل الأفعال ليس لها صفات زائدة عليها تجعلها حسنة أم قبيحة أم أن لها صفات زائدة عليها تجعلها كذلك ؟ هل هناك صلة بين اثبات الصفات زائدة على الذات في التوحيد وانكارها زائدة على الأعمال في العدل كما هو الحال عند الأشاعرة ؟ وهل هناك صلة بين انكار الصفات زائدة على الذات في التوحيد واثباتها زائدة على الأفعال في العدل كما هو الحال عند المعتزلة ؟ هل ما وجب على الأشاعرة تصويره في التوحيد وضعوه في العدل وما وجب عليهم وضعه في العدل تصوره في التوحيد ؟ (٤٦)

ان الحسن والقبح صفة للأفعال الارادية القصدية ، الأفعال الشرعية وليست الأفعال اللاإرادية اللاقصدية ، أفعال الساهي والنائم . ولا يكفي تحديد الفعل بأنه الكائن بعد أن لم يكن لغياب عنصر الإرادة والقصد . أما الفعل الطبيعي فهو بوجوده قصد الطبيعة وإرادة الغاية . القصد ضروري لوجود الفعل وليس مجرد النفع والضرر بلا قصد . الحسن والقبح صفتان للأفعال الارادية الواعية العاقلة . والأفعال التي تتصف بالحسن أو القبح هي الأفعال الارادية الواعية ، والأفعال الارادية الواعية هي الأفعال التي تتعلق بها أحكام الحسن والقبح وهي الأحكام الشرعية . لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح كنتيجة بموضوع الحرية كمقدمة ، فلا حسن وقبح في الأفعال إلا بعد حرية الأفعال . وبالتالي كان القول بالجبر انكاراً

(٤٦) اختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء لنفسه لوصف أو لعله ؛ وفي الطاعة حسنت لنفسها أو لعله ؛ وهذا محل النزاع ، فهو عندنا شرعي (الأشاعرة) ، وعند المعتزلة عقلي ، المواقف ص ٣٢٤ ؛ حاشية الكليني ص ١٩٦ - ١٩٧ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

الحسن الأفعال وقبحها نظراً لوقوع الأفعال طبقاً لارادة الله وأمره دون أعمال العقل ودون ادراك لصفات الأفعال والتميز بينها . لذلك يستحيل الحكم الخلقي في نظرية الجبر لعدم وجود معيار للحكم الذي لا يصدق إلا على الفعل الحر . يتطلب الحكم الخلقي التفرقة بين الذات الفاعلة والموقف حتى يكون الحاكم غير المحكوم ، والجبر يخلط بينهما . العلم والقصد شرطان لصحة الحكم^(٤٧) . وإذا كانت الأفعال اما ملجأة بقوة الدواعي أو تكون مخلى بينها وبين فاعلها، فإنها في كلتا الحالتين تكون حسنة أو قبيحة . فالأفعال الملجأة بطبيعتها أفعال حسنة لأنها تعبر عن قوة الهدف وتمثل المبدأ . ولما كانت الطبيعة خيرة فالأفعال الملجأة أفعال حسنة، والطبيعة هنا هي الطبيعة العاقلة وليست طبيعة الهوى^(٤٨) . وليس السؤال عن صفات الأفعال هل هي خارجية من الأحكام أم داخلية في تكوين الأفعال سؤالاً عن الحسن والقبح عامة بل الحسن والقبح في الأفعال الشرعية . وهذا هو الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، بين الاختيارين السابقين . ولا ينكر أحد إمكان معرفة الحسن والقبح في الأفعال عامة وإلا كان انكاراً للإنسان ذاته وعقله البديهي ونوره الفطري . الفعل الحسن أو القبيح ليس فعلاً مطلقاً، ولا هو فعل جنس مطلق بل هو فعل يجمع بين الخاص والعام . هو فعل خاص لأنه موجود جزئي وليس عاماً لأن الصفات تختلف حسب الأفعال الجزئية . هو فعل عام لأن الأفعال الخاصة تجعلها صفات عامة هي

(٤٧) استحقاق الذم ص ٢٤٦ - ٢٥٠ ؛ بيان بطلان قول المجبرة الذين يقولون أن العقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن وإن ذلك موقوف على الأمر والنهي . وليس لأحد أن يقول أنه يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبح، الأصلح ص ١٥٢ - ١٥٣ إذا كان العبد مجبوراً في أفعاله لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً . وأيضاً فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف ما لا يطاق ، الموافق ص ٣٢٤ ؛ ذهب بعضهم إلى أن الطاعة تكون طاعة لموافقة الأمر دون الارادة ، وهذا بين الفساد إذ أن المعتبر هو الارادة دون الأمر . لذلك قلنا أن المجبرة يلزمها أن تصف الكافر بأنه مطيع لله كالمؤمن ، يلزمها أنه قد فعل ما أراد الله . التعديل التجوير ص ٣٩ - ٤٠ ، وتثبت الكراهية القدر خيره وشره من الله ذاته أراد الكائنات كلها خيرها وشرها وخلق الموجودات كلها حسنًا وقبحها ، الملل ح ١ ص ٢١ .

(٤٨) التعديل والتجوير ص ٧ ؛ الأصلح ص ١٩ - ٢١ .

صفات الحسن والقبح . فالفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه فقط ولا لعينه فقط بل لأنه فعل خاص وعام . ليس الحسن والقبح معاني مجردة يدركها الانسان لا في مكان ولا زمان ، وليس أفعالاً ضرورية جزئية خالصة ولا يشاركها أفعالاً أخرى في زمان آخر ومكان آخر . الصفات العامة حالة في الأفعال الفردية . الحسن لذاته والقبح لذاته حامل للعام في الخاص وللشامل في الجزئي ، وللمعنى في الفعل ، وللصفة في الشيء . تشترك أعمال الظلم الفردية في الظلم كمعنى أو كصفة وكذلك تشترك أفعال العدل كصفة أو كمعنى . وبالتالي يمكن ادراج الأفعال الحسنة والقبيحة تحت أجناسها وهي ليست كالأفعال الشرعية الخالصة التي هي أفعال خاصة طبقاً لقدرات الفرد وأحواله^(٤٩) .

١ - هل يمكن انكار صفات الأفعال؟

إن إنكار صفات الأفعال من طبيعة الأفعال هو الحاق لها بأحكامها أي بارادة خارجية هي ارادة الحاكم . فاذا تغيرت الارادة تغيرت الصفة . الفعل الحسن هو مستحق المدح والفعل القبيح هو مستحق الذم ، فالأفعال تُعرف بأحكامها وليس بصفاتها^(٥٠) . ومعظم الأدلة التي يقوم عليها هذا الرأي ضعيفة فلا يعني وقوع

(٤٩) التعديل والتجويز ص ٧٧ - ٧٩ ؛ الأصلح ص ١٥٥ ، ص ١٥٩ ؛ عند البلخي يقبح القبح بصفة فيه وعند المعتزلة بجنسه نظراً لاختلاف الفعل الواحد مرة حسناً ومرة قبيحاً وبالتالي فلا بد من قانون عقلي عام ، الشرح ص ٣١٠ ؛ مقالات ح ٢ ص ٢١١ .

(٥٠) هذا هو موقف الأشاعرة . الطاعة طاعة لله لأنه أمر بها لا لنفسها . والمعصية سميت معصية لأنه كرهها ، مقالات ح ٢ ص ٤١ ، ص ٤٣ ؛ لا حسن إلا ما حسنه وأمر به ولا قبيح إلا ما قبحه ونهى عنه ، ولا أمر فوقه . ليس في العقل تحريم شيء مما جاء فيه تحريم ولا إيجاب شيء مما جاء فيه إيجاب فبطل أن يرجع بما في العقل ، الفصل ح ٣ ص ٧٦ - ٧٧ ؛ مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على شيء على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً . وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية . فمعنى الحسن ورد في الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبح ما ورد بالشرع ذم فاعله . وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتضِ قوله صفة الفعل . وليس الفعل على صفة —

الأفعال اضطراراً أنها لا صفات لها من حسن أو قبح لأنها تصف الأفعال الاختيارية وليس الأفعال الاضطرارية سواء كان هذا الاضطرار بدنياً أو اجتماعياً، فحرية الأفعال شرط اتصافها بالحسن والقبح وان تفاوتت الصفات في الأفعال بين الخفة والثقل لا ينفي الصفات بل يثبت ارتباطهما بالأفعال وبالقدرة عليها وفي دخولها فيما يطلق . كما أن تغير الفعل من حسن الى قبيح مثل القتل قد يكون ظلماً في حالة الاعتداء وعدلاً في حالة الدفاع عن النفس لا يعني انكار الحسن والقبح الذاتيين بل يعني أن الأفعال تتم في موقف وأن الصفة تكون في موقف ، وأن الأفعال تتحدد في موقف . لا يعني تغيير الأفعال انكار الصفات الذاتية بل تغير الظروف والقاعدة باقية . كما أن اختلاف الأفعال بين النية الأولى والارادة المسبقة وبين الأفعال بعد تحققها لا يرجع الى نفي الصفات بل الى المسافة بين النية والفعل ، بين القصد والمتحقق . فالأول أكثر رحابة وامكانية واتساعاً من الثانية. النية تحتوي على عدة احتمالات في حين أن التحقق لا يكون إلا احتمال واحد . كما أن اختلاف الحكم

يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به ألبيه صفة فيوصف به حقيقة . وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس العلم من العلم صفة، النهاية ص ٣٧ - ٣٧١ ؛ وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فيما يقبح . وقد عين في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس فاذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان الى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، الارشاد ص ٢٥٨ ؛ وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل ان وصف الشيء يكون الشيء حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه اياه بالأذن فيه أو القضاء بالشواب عليه والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ومعان مفارقة من الأعراض بسبب الأغراض والتعلقات وذلك يختلف باختلاف النسب والاضافات . فالحسن إذن ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعاً أو ما تعلق به غرض ما عقلاً وكذا القبيح في مقابلته ، الغاية ص ٢٣٤ - ٢٣٥ ؛ قبح الكذب ليس بذاتي بل يحال بعراض أو على انه وإن كان ذاتياً لكن ارتكابه مع العفو أحسن ، حاشية الكليني ص ٢٠٠ ؛ انظر أيضاً التعديل والتجويز ص ٥ - ٦ ؛ ٢٧ ؛ ص ١١ - ١٢ ؛ المحيط ٢٤٢ - ٢٤٣ ؛ وقد رفضت البكرية أيضاً الحسن والقبح العقليين؛ الغاية ص ٢٣٢ .

عن الواقع لا يعني نفي الصفات بل يعني فقط الصدق أو الكذب المنطقي بالمعنى التقليدي أي اتفاق الفكر مع الواقع أو المفهوم مع الماصدق . وقد يعني الصدق والكذب في الخبر ككل وليس في كل حرف أو في كل كلمة ، والصدق في الخبر مثل الصدق في المنطق يقوم أيضاً على التطابق بين الخبر في القضية وبين الواقعة كحادثة . ولا يتطلب وجود المعنى أن يكون قائماً بمعنى ، وهذا بثالث مما يلزم قيام المعنى بالمعنى إلى ما لا نهاية فذاك جدل يقوم على التسلسل الطولي واستحالاته نظراً لضرورة وجود ما لا أول له ، وما لا آخر له وهو فكر ديني لاهوتي مقلوب وليس حجة عقلية وفكراً منطقياً يقوم على بنية العقل ومنطق الفكر المستقل الدائري الذي لا يعتمد إلا على ذاته ، منطق خالص لا يحتاج الى وجود^(٥١) .

والحقيقة ان انكار الصفات الموضوعية للأفعال يؤدي الى هدم العقل والشرع وانكار حرية الأفعال . فإذا نهى الله عن العدل والانصاف فإنه يكون قبيحاً وإذا أمر بالظلم والكذب فإنه يكون حسناً يكون هذا قلب للحقائق، وهدم للعقل وللمعرفة الانسانية . ان انكار موضوعية القيم والحاقها بارادة مشخصة وقوع في النسبية الانسانية المطلقة التي يدينها الوحي والتي تؤدي الى انكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها ويؤدي الأمر كله الى تحكم الله في عالم نسبي ، يكون هو المسؤول عن نسبته ، بتبعية العالم لارادته . كما أن اعتبار الوجود خال من القيمة لهو فصل للقيمة عن الوجود واعتبار الوجود مادياً صرفاً والقيمة من خارجه^(٥٢) . ويظل عقل

(٥١) استدلل الأشاعرة بأدلة شتى منها ما يستلزم أن الحسن والقبح ليسا ذات الفعل فقط ومنها ما يدل على أنها ليسا ذاته ولا الجهة فيه، منها عقلي ومنها نقلي، التحقيق ص ٢٤٣ ؛ الدليل العقلي: لو كان الحسن والقبح لذات الفعل سواء كان مستنداً للذات أو لازماً لما تخلف عنها في شيء من الصور ضرورة، وهو باطل فقد يكون القتل ظلماً ويكون حسناً . كما أن فعل العباد اما اضطراري وإما انشائي ولا شيء منهما بحسن أو قبح عقلاً ، المواقف ص ٣٢٥ ؛ وهناك حجج أربعة « مسالك ضعيفة » يذكرها الايجي وهي أ - من قال لأكذب غداً وكذب في الغد فهو صادق ب - من قال ريد في الدار ولم يكن ففتح القول أما لذاته أو لعدم كونه في الدار ، والقسمان باطلان ج - قبحه لكونه كذا مان قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خير د - لو قبح لوصف زائد وهذا الزائد لزم قيام المعنى بالمعنى ، المواقف ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٥٢) ان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة فان جهة —

الانسان قاصراً في حاجة الى وحي ليخبره عن الحسن والقبح دون ما اعتماد على العقل . ولما كان العقل أساس الشرع بطلت الشرائع . كما لا يكون الله حكيماً عاقلاً بل يخضع لمجرد ارادة هوائية انفعالية صرفة وهو ما يعني العبث . بل ويلزم اتصافه بالجهل لما كان الجهل ليس قبيحاً في ذاته ، مع أن وصفنا له بصفات الكمال انما لأن العلم والقدرة صفات حسنة في ذاتها^(٥٣) . وقد سمي الحكيم حكيماً لاتصافه بالفضائل واجتنابه الرذائل . ولو تشبه الحاكم بالله وأخذ مكانه وتخفى وراءه وحكم باسمه ونفذ ارادته وكان خليفته كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة فتضيع الحقائق ، وتخضع لإرادات الحكام وقرارات الرؤساء . فالحسن ما يقرره الحاكم والناس وراءه ، والقبيح ما ينهي عنه الحاكم والمنظرون يؤولون ويبررون^(٥٤) . ونظراً لغياب الصفات الموضوعية للأفعال فقد يصبح الشيء حسناً وقبيحاً في الوقت نفسه يؤمر به البعض وينهى عنه آخرون ، وبالتالي تبطل العلل والصفات ، وينتهي الحوار والاجماع ، ولا يتبقى إلا صراع الارادات المتنافرة والقوى المتصارعة ، فنعيش في عالم القوة وليس في عالم العقل . ويهدم الشرع إذ يمكن حينئذ أن يقوم على الجمع بين الصفات المتناقضة ، وأن يكون هذا الفعل حسناً وذاك الفعل قبيحاً بالرغم من اشتراكهما في الصفات نفسها أو أن يكون هذا الفعل حسناً وذاك الفعل الآخر حسناً أو هذا الفعل قبيحاً وذاك الفعل الآخر قبيحاً بالرغم من اختلافهما في الصفات . وإذا استحال ادراك صفات الأشياء ومعانيها فإنه يستحيل الاستدلال منها على الصانع . وإن وجود شيء ليس بلذئ دلالة حاضرة لا يعني أنه خال من الدلالة في المستقبل فكل ما في هذا العالم للاعتبار ، في كل شيء آية ، ولكل شيء معنى ، ولا شيء بدون معنى وإلا كنا في عالم العبث

الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود ، فالوجود من حيث هو موجود وليس بحسن ولا قبيح ، الملل حـ ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥٣) الغاية ص ٢٣٩ : الفصل حـ ٣ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٥٤) فلو كان كذلك لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً ، وإذا نهى عن العدل والانصاف أن يكون قبيحاً وألا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل الله لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين ، الشرح ص ٣١١ - ٣١٢ .

واللامعقول^(٥٥) . فإن كان في انكار صفات الأفعال الذاتية قضاء على العقل وهدم للشرع فإن فيه أيضاً هدماً للحرية لما كان الفعل إتفاقاً مع الأمر دون الارادة ، وبالتالي يكون هدماً كلياً وشاملاً لأصل العدل بشقيه ، الحرية والعقل . إن انكار موضوعية القيم واستقلال القوانين الخلقية لتضحية بالوضع الانساني في اثبات الحق الالهي على حساب الانسان ، فهي خيانة للانسان وجناية عليه ، وتقرب الى الله وزلفى اليه .

٢ - اثبات صفات الأفعال .

الحسن والقبح صفتان للأفعال وليس مجرد أوامر ونواهي خارجية تعبيراً عن إرادة مطلقة ، يتغيران بتغيرها . بل وكل منهما صفة مستقلة لا تتحدد إحداها بغياب الأخرى أو بالغلبة عليها^(٥٦) . لا يعني الحسن مجرد غياب القبح كما أن القبح لا يعني مجرد غياب الحسن . الحسن حسن لصفة زائدة على الفعل ، والقبح قبح لصفة زائدة على الفعل . الحسن صفة زائدة ، ولا يأتي تعريفه بالرجوع الى أحكامه بل الى الفعل ذاته . الأحكام تالية للصفات والصفات سابقة على الأحكام وأساس لها^(٥٧) . الصفة الزائدة على وجود الفعل والتي يكون بها الفعل حسناً أو قبيحاً هي ما سماه الأصوليون العلة بأقسامها المختلفة ، المؤثرة أو المناسبة أو الملائمة والتي حاولوا معرفتها بطرق استقصاء العلة المعروفة في ابحاث القياس والاجتهاد ، هذه الصفات الزائدة ليست عقلية مجردة بل مواقف حسية كما هو الحال في العلل في علم الأصول . وتعليل الأحكام ضروري لاكتشاف الأساس الواقعي للنص وبالتالي يكون انكار صفات الأفعال انكاراً للتعليل وهدماً لعلم الأصول . وتوجد الصفة الزائدة

(٥٥) ومن عجائبهم أن الله لم يخلق شيئاً لا يعتبر به أحد من المكلفين ، فنقول لهم ما دليلكم على هذا ؟ وقد علمنا بضرورة الحسن أن الله في قعر البحار وأعماق الأرض أشياء كثيرة لم يرها انسان قط ، الفصل ٣ - ص ٩٢ .

(٥٦) التعديل والتجويز ص ١١ ، ص ٧٠ ، ص ٨٠ ، المحيط ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٥٧) التعديل والتجويز ص ٣٠ ، ص ٧٠ - ٧٢ ؛ الأصل ص ١٥٨ ، ص ١٧١ - ١٧٢ ؛

في الأفعال التي تستحق المدح أو الذم عند الفعل أو الترك مثل الواجب والمندوب والمكروه والمحرم . أما المباح فليس له صفة زائدة يتعلق بها حكم بل حكمه في وجوده وشرعيته في طبيعته . الصفات الزائدة في الأوامر والنواهي المطلقة مثل الواجب والمحرم أو الاختيارية ، المندوب والمكروه . أما المباح فحسنة في فعله لا في صفته ، في طبيعته لا في حكمه^(٥٨) . والذي يميز بين الحسن والقبح ، وبين الواجب والمحرم هي الصفات الموضوعية الزائدة على وجود الأفعال ، وهما مستقلتان عن المدح والذم والثواب والعقاب ، صفتان للأفعال بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج خارجة عن الفعل . ولا تعارض بين إثبات الصفات الموضوعية للأفعال وبين كونها حسنة تقوم على جلب النفع ودفع الضرر . بل ان هذه الصفات الزائدة يمكن معرفتها عن طريق افادة النفع ودفع الضرر وتحقيق المصالح ودرأ المفاسد وتكليف ما يطاق . يختار الانسان اذن الحسن لذاته ويترك القبح لذاته لا جلباً لنفع أو دفعاً لمضرة وكذلك أفعال الله لأنه غني عن النفع والضرر. مع ذلك قد يحدث عن فعل الحسن جلب منافع وعن ترك القبح درأ مضار . وقد يحدث عن فعل الحسن درأ مضار وعن ترك القبح جلب منافع فلا تعارض بين إثبات الصفات الموضوعية للأفعال ، الحسن لذاته والقبح لذاته، وكونها حسنة مادية . المهم أن يكون النفع والضرر من الفعل ذاته وليس من ارادة خارجية ، وتكون مشروطة بالفعل وليس بارادة خارجية، وتكون ثابتة ودائمة ثبات العقل ودوامه وليست متغيرة بتغير الارادة لا يحكمها قانون ولا تقوم على عقل . هناك إذن امكانية في التعريف العقلي للحسن والقبح لاثبات موضوعية الصفات دون الوقوع في الصورية

(٥٨) المحسنات العقلية على صريين أ - ما لا صفة له زائدة على حسنة ، وهو الذي يسمى مباحاً من حيث عرف فاعله أنه لا مضرة عليه في فعله ، ولا في ألا يفعل ولا يستحق به المدح وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف كما لا مدخل له في الواقع عن الساهي وعلى حد الاجاء ب - ما يختص بصفة زائدة على حسنة تقتضي دخوله في أن يستحق به المدح وهذا على صريين ١ - يحصل كذلك لصفة تخصه كالأحسان والتفضل واجتلاب المنفعة ٢ - يسهل فعل غيره من الواجبات كالتوافل الشرعية ويدخل فيها النهي عن المنكر من جهة العقل ويدخل فيه مدح فعل الواجب ، الأصلح ص ١٧١ - ١٧٢ ؛ التعديل والتجوير ص ٥٢ - ٦٢ .

الفارغة . الملاءمة والمنافرة حسيتان ، والمدح والذم شرعيتان في حين أن الكمال والنقص العقليين تدركهما كل العقول ويتسمان بالشمول ، والشمول يقتضي الموضوعية^(٥٩) . الحسن والقبح إذن صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ومع ذلك قد يكونان كذلك لمعنى أو لعل في الفعل نفسه وليس معنى أو علة خارجاً عنه زائداً عليه^(٦٠) . فشمول العقل لا يقضي على بنية الفعل وتحققه في موقف . وجلب النافع

(٥٩) لو كان الحسن والقبح بالمعنى الأول صفة الكمال والنقص عند العقل لا في نفس الأمر لم يكن للاشاعة اثبات شمول العلم الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الأمر ولا للماتريديّة اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل أو السفه ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص إذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وإن لم يكن نقصاً في نفس الأمر ، حاشية الكليني ص ٢١٠ ؛ الشرح ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٦٠) عند أهل العدل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ، الملل ح ١ ص ٦٤ ؛ نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوباً وأن لنا مبغوضاً ثم أنه لا يجب أن يكون كل محبب وأنما كان محبوباً لافضائه إلى شيء آخر وأن يكون كل مبغوض وأنما كان مبغوضاً لافضائه إلى شيء آخر وإلا لزم ، أما الدور وأما التسلسل وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوباً لذاته لا لغيره بوجود ما يكون مبغوضاً لذاته فهو الألم والغم ودفع اللذة والسرور ، المعالم ص ٨٣ - ٨٥ ؛ في أن القبيح لا يجوز أن يقبح منا لأننا منبهون عنه أو تجاوزنا به ما حُد ورُسم لنا ، التعديل والتجويز ص ١٠٢ - ١٠٩ ؛ عند المعتزلة كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الأعراض والصفات ، مقالات ح ٢ ص ١٢ ؛ ما وُصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى كالقول سواد وبياض وكالقول في القديم انه قديم عالم . وقد يكون لعل كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون . وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادر ، فهي صفات أسياء وكالعقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسياء وكالقول شيء فهذا اسم لا صفة ، وقد لا يوصف لا لنفسه ولا لعل كقولنا محدث ، مقالات ح ٢ ص ٤٣ ؛ وعند الاسكافي الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح قبيح لنفسه لا لعل ، مقالات ح ٢ ص ٤٣ ؛ كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الأعراض والصفات ، ومن الناس من جعله قبيحاً لعينه وذاته ، الغاية ص ٢٣٢ ؛ معتقد المعتزلة أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفات ذاتية ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكروا النبوات ، الغاية ص ٢٣٣ ؛ وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به (الجبائي) ، فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن ثم ان منها ما يستبد العقل يدركه ضرورة كإنقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم أو استدلالاً كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع . ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك —

ودفع الضار لا يقضي على وجود الصفات والمعاني المستقلة عن الأفعال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها . فالصفات الخلقية صفات موضوعية موجودة في الأشياء وليست مجرد اسقاطات ذاتية تختلف باختلاف أحوال الفرد وثقافته وعقائده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته . وهي ليست فردية فقط يمكن ادراكها بالعقل بل هي أيضاً اجتماعية يمكن ادراكها بالحواس الاجتماعية المشتركة . هي وصف للشيء وفي نفس الوقت بنية اجتماعية له ، صفة للفعل ووضع اجتماعي كما هو الحال في معاني العدل أو الظلم . ولا تختلف الصفة عند الانسان وعند الله ، فالصفة واحدة لا تتغير ، العدل عدل عند الله والانسان ، والظلم ظلم عند الانسان والله ، « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » على ما هو معروف أيضاً في علم أصول الفقه . لقد بلغت قمة العقلانية في نظرية الحسن والقبح العقليين في اثبات أن الأشياء ذاتها ليست أشياء محضة بل هي أشياء وقيم وأن حكم الواقعة هو ذاته حكم القيمة . الواقعة قيمة والقيمة واقعة ، وكلاهما موجودان في الفعل . في الحسن والقبح . وفي الأخلاق والجمال يقوم اعتبار الصفات في الأشياء على افتراض التوحيد بين الذات والصفات فتكون الذات في هذه الحالة هي الجوهر . الشيء حسن لأن فيه صفات الحسن ، وقبيح لأن فيه صفات القبح في حين يقوم اعتبار الصفات خارجة على الأشياء على افتراض الفصل بين الذات والصفات ، وأن الصفات زائدة على الذات وأنها من مصدر آخر لجبر الذات نفسها . وهناك

== كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال ، الطوالع ص ١٩٥ ، المطالع ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ الشرح ص ٣١٠ ؛ وقالت المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصديق والتابع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصديق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً . وقد لا تدرك بالعقل ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو لقبحه كصوم أول يوم من شوال ثم اختلفوا : فذهب الأوائل منهم الى اثبات صفة توجب ذلك مطلقاً وأبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن والجائبي الى نفيه نفيّاً مطلقاً . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي الحسين القبيح ما ليس للتمكن منه ومن العلم بما له أن يفعله ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله وأنه على صفة يؤثر في استحقاق الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينشأ عن انتضاح حال الغير، المواقف ص ٣٢٤ .

حجج عديدة لاثبات الصفات المستقلة للأفعال . فالنهي دلالة على القبح ، والقبح أصل النهي . يعطي النهي الادراك الحدسي ويعطي القبح الدليل العقلي . والحدس أيضاً قادر على ادراك القبح العقلي أحياناً لدى الشعور اليقظ وفي لحظات الصفاء^(٦١) . ولا تتوقف معرفة الحسن والقبح معرفة حدسية على تصور العالم أو على الايمان بمبدأ عام وذلك لأنها معرفة واقعية قائمة على ادراك مباشر للأمور . وإن لم يتقدم العلم بالقبح على النهي لما كان هناك كمال للعقل ولما صح النظر والاستدلال . فمن كمال العقل العلم بالقبائح . ولو كان العلم بها عن طريق الأمر والنهي لتساوت في الخفاء والجللاء . وهي ليست كذلك مما يدل على أنها من ادراك العقل الذي يختلف الناس فيه بين الجلاء والخفاء .

ولا يعني شمول الحكم الخلقي تغييره حسب أوجه الأشياء أو وقوعه في النسبة فالقبائح قبائح لأنها تقع على وجه . وليس الوجه مجرد وجهة نظر ذاتية في الشيء بل جانب من جوانبه . ان اختلاف الأحكام حسب الأوجه اختلاف وجودي وليس فقط معرفياً ، اختلاف موضوعي وليس فقط ذاتياً . ولا ترجع عمومية الحكم أو الوجود الموضوعي للصفات الى مبدأ عام خارجي أو إلى وجود مطلق بل هو اقتضاء انساني خالص يجعل الحكم الخلقي أو الوجود الموضوعي للصفات ممكناً ، وهو الواجب لصفة زائدة . وكذلك يحسن الحسن لوجه نفعاً بالنفس أو بالغير أو دفعاً لضرر بالنفس أو عن الغير أو أمراً بالحسن أو نهياً عن القبح أو ارادة للحسن وكراهة للقبح . وإذا اجتمع وجهان الحسن والقبح على فعل واحد ، فالحكم لوجه القبح تفادياً للشبهات أو لوجه الحسن فالأشياء في الأصل على الاباحة . وان كان ندباً فالحسن صفة زائدة تستحق الشكر ، وان كان كراهة فالقبح صفة زائدة تستحق الذم . أما الواجب فله وجه معقول يجب لأجله وهو واجب معياري لا زيادة فيه ولا نقصان أقرب الى الحكم الصوري ، وكذلك المحذور^(٦٢) .

(٦١) المحيط ص ٢٥٢ - ٢٥٤ ، ص ٢٣٦ - ٢٤٣ .

(٦٢) في أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله ، الأصلح ص ٢٢ - ٢٣ ؛ في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، الأصلح ص ٨ - ١٢ ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ص ٣٢ ؛ عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، النهاية ص ٣٧١ .

والصفات الذاتية للأفعال مستقلة عن حال الفاعل ووضعه الانساني سواء كان مخلوقاً مريباً أم حزيناً بائساً . ليس الانسان محدثاً أو مملوكاً أو مريباً أو مقهوراً أو مغلوباً على أمره حتى يكون قبيحاً بل يكون فعله قبيحاً إذا رضي أن يكون مملوكاً مريباً مقهوراً مغلوباً . أما إذا ثار على الملكية والقهر والغلبة فان فعله يكون حسناً . والانسان السوي الذي لا هو قاهر ولا مقهور ولا غالب ولا مغلوب ، ولا مالك ولا مملوك ، لا محدث ولا محدث تتضمن أفعاله صفات موضوعية للقيح . تُنتزع الصفات منه بسبب أوضاعه الاجتماعية ثم يستردها بفعله الحر . بل ان أفعال القهر والغلبة والسيطرة لا تكون حسنة من الله لأنها مضادة للانسان ونفي لحرية وقضاء على وجوده^(٦٣) . كما أن الصفات الموضوعية للأشياء مستقلة عن الارادة الذاتية للأفعال . فارادة الفعل ليست العلم به ، والصفة المستقلة تأتي من العلم لا من الارادة . وقد يعلم الفاعل صفة القبح للفعل ويأتي به . كما قد يعلم صفة الحسن للفعل ويأتي بفعل قبيح . العلم صفة موضوعية سواء كان مشعوراً به أو غير مشعور به^(٦٤) . ولا تعني الارادة القضاء على الصفات الموضوعية للأشياء فعلاقة الارادة بالصفة ليست علاقة العلة بالمعلول أو الشرط بالمشروط . إذا اسقطت المسألة على الذات المشخص أصبح الحسن والقبح تعبيرين عن العلم المطلق الموضوعي وليس عن الارادة المطلقة . وكما أن المعلوم له وجوده الموضوعي بالنسبة لحال العالم فكذلك الحسن والقبح لهما وجودهما الموضوعي بصرف النظر عن حال الفاعل سواء كان انساناً في العالم أم انساناً مسقطاً مشخصاً في ذات

(٦٣) التعديل والتجوير ص ٨٩ - ١٠٣ ؛ ان كون فاعل القبيح محدثاً مريباً لا تعلق له بالفاعل أصلاً التعديل والتجوير ص ٨٩ - ٩٠ ؛ في أنه لا يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حال فاعله نحو كونه محدثاً مملوكاً مريباً مكلفاً مقهوراً مغلوباً ، التعديل والتجوير ص ٨٧ - ٨٩ ؛ لا يجوز أن يكون الموجب لقبحه أحوال الفاعل منا نحو كون الواحد منا محدثاً مريباً مملوكاً مقهوراً مغلوباً ، المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٠ ؛ في ابطال قولهم ان أفعاله تحسن لكونه رباً مالكاً أمراً ناهياً ناصباً للدلالة ، الشرح ص ٣١٢ .

(٦٤) في أن القبيح لا يقبح للارادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب يختصان بذلك لهما ، التعديل والتجوير ص ٨١ - ٨٢ .

متعالية مفارقة . فالقياس لا يصح بين صلة العالم بالعلم ودوره الايجابي في تحويله من اعتقاد الى يقين بالأدلة وحال فاعل القبح الذي لا يجعل الفعل قبيحاً . أما العلم بالنبوات فهو شرط الفعل وليس شرط العلم . العلم شرط الفعل وليس شرط القبح . وان تأثير أحوال العالم في العلم والقدرة والارادة ليس كتأثير الفاعل للقبح . فالحالات الأولى من جنس العلم بينما الثاني من جنس الفعل . وإذا كان العالم يستحق المدح على علمه والذم على جهله فان ذلك استحقاق فعل وترك ولا يعني تأثير العالم أو الجاهل في الحسن أو القبح . أما تأثير الطاهر أو الخائض في فعل الصلاة أو تركها فذلك شرط للعبادة وليس كذلك فاعل الحسن أو القبح . أما تأثير حال الفاعل في شرط الفعل مثل العقل والبلوغ فذلك شرط للفعل وليس تأثيراً فيه . أما الدواعي والغايات والمقاصد فهي من مكوّنات الفعل وليست من مؤثراته . وكذلك خضوع الفاعل لله وطلبه القرب ، أحد الغايات والمقاصد . وكذلك تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والسهو من شروط الفعل . وتأثير الارادة شرط للفعل وليس كذلك فاعل القبح ، وكذلك فعل الصغائر والكبائر . وهذا لا ينفي القول بأن لحال الفاعل تأثيراً في بعض أفعاله ولكنه فقط لا يكون مقياساً لفاعل القبح والقضاء على موضوعية الحسن والقبح^(٦٥) .

(٦٥) يعطي القاضي عبد الجبار في « المفتى » أربع عشرة حجة يردّها الخصوم لاثبات ارتباط الصفة بحال الفاعل ويرد عليها وهي ١ - تأثير حال العالم في الاعتقاد نصيره علماً بالأدلة ٢ - العالم بالنبوات والشرائع يقبح منه تركها ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك ٣ - تأثير أحوال العالم في أفعال الارادة والعلم والقدرة ٤ - استحقاق كامل العقل المدح عليه والذم على جهله وكذلك استحقاق فاعل الحسن وفاعل القبح ٥ - تأثير الطاهر والخائض في فعل الصلاة وتركها ٦ - كون الفاعل على صفة تؤثر في استحقاق الذم أو المدح (الصبي والمجنون) ٧ - ما عليه الفاعل من الدواعي والقدرة والغاية يؤثر في الفعل ٨ - خضوع الفعل لله وقربه اليه وإخلاصه بجعل حال الفاعل مؤثراً ٩ - تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والسيان في الفعل ١٠ - الارادة تؤثر في الفعل ١١ - فعل الصغيرة والكبيرة وأثرها في الفعل ١٢ - حال الفاعل من حيث الرضى والقبول ١٣ - الاستحقاق وأثره في الفعل ١٤ - اختلاف المستويات بين الله والانسان ؛ في أن الواجب لا يختلف باختلاف الفاعلين ، الأصلح ص ١٣ - ١٥ ؛ في أن ما أوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين ، التعديل والتجوير ص ١٢٢ .

ولا يعني تغيير الأفعال طبقاً للظروف والأحوال تغيير الحقائق ذاتها بل تبني حقائق أخرى مثل الكذب في بعض المواقف حرصاً على الحياة والكذب على الأعداء وخداعهم. فالكذب يظل قبيحاً ولكن يدخل تحت قيمة أخرى أعلى وهي الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس^(٦٦). ان تغيير السلوك في المواقف لا يعني هدم القانون العقلي العام أو الوجود الموضوعي للقيمة. وما الحكمة في تصور الله ضد القوانين وضد الحقائق وضد القيم دون مراعاة للظروف؟ ان كل شريعة مرتبطة بظروفها وأسبابها، ولها غاياتها ومقاصدها. قتل من قتل في ظاهره قتل وفي حقيقته حياة، «ولكم في القصاص حياة». ويظل قتل الناس وأخذ أموالهم وإبداؤهم وقتل المرء نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة الناس حقائق إنسانية ثابتة وعامة. وتعارض المعاني يشير الى سلم القيم وليس الى الغاء بعضها البعض. فموت الشهيد حياة. وعلى الانسان أن يختار بينها تفضيلاً وترجيحاً أقل الأضرار وأكثر المنافع^(٦٧). لا يعني النسخ أي تغيير في الصفات العينية للأشياء بل يدل على درجات تغير الواقع طبقاً لقدرات الانسان ومقتضيات الشعور حتى ينجح التغير ويتحقق. النسخ منهج في التغير من الناحية العملية وليس تغييراً للمعاني من الناحية النظرية. كما أن اختلاف الأحكام طبقاً للأوقات تحليلياً وتحريماً لا يعني تغييراً في صفات الأشياء بل يعني تطوراً في الوعي الانساني ساهم في رقيه تطور الوعي منذ الانسان الأول حتى العصر الحاضر. فنكاح الأخوات أيام آدم وعبر

(٦٦) يقول ابن حزم: وليس شيء من هذا قبيحاً لعينه وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عمهم قتل في الأندلس رجلاً خطأ. ووجدناه أباح دم من زنى وهو محصن ولم يبطأ امرأة قط إلا زوجة له عجوز شعرها سوداء وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسناً إلا أنه لم يكن له قط زوجة. وأما قتل المرء نفسه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتل في سبيل الله ولو أمرنا بمثل ذلك لكان حسناً. وأما التشويه بالنفس فإن الختان والاحرام أو الركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه إياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويهاً... فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لأن الله قبحه ولا مزيد ولو حسنه لحسن فهل هناك قبيح إلا ما قبحه الله أو حسن إلا ما حسنه الله، الفصل حـ ٣ ص ٨١ - ٨٢.

(٦٧) النهاية ص ٣٨٧ - ٣٨٨

التاريخ أصبح محرماً اليوم نظراً لتطور الوعي الانساني^(٦٨) . ولا يعني اختلاف الشرائع باختلاف أوضاع الأفراد نفي صفات الأفعال بل تطابق الحكم مع الموقف . فالحفاظ على حياة أهل الذمة والاكتفاء منهم بالجزية ليس كقتل المسلمين بناء على الكفر . يحاكم المسلم نظراً وعملاً في حين أن الذمي يحاكم عملاً فقط^(٦٩) .

ولا يعني خلق الانسان وخلق العقل أي نفي للصفات الموضوعية للأفعال لأنه لا يكون هناك شيء يُعقل أو يوصف قبل الخلق أي انكار لهذه الصفات فذلك تدمير لكل شيء . ليس الحديث قبل الخلق بل بعد الخلق . وقبل الخلق لا نعلم عنه شيئاً إلا إذا قمنا بقياس الغائب على الشاهد ونحن الآن بعد الخلق ، وما كان يمكن لهذا الحديث ولهذا التفكير أن يحدث إلا بعد الخلق . فافتراض ما قبل الخلق من صنع الوهم وليس العقل وبالتالي لا يكون حجة . والقانون العقلي العام متضمن في العلم وليس صفة عينية مشخصة لذات مشخصة بل مجموعة من الأفكار والنظم والقيم أعطيت في الوحي وبلغت للناس في الرسالة . فلم يزل القبح قبيحاً في علم الله ولم يزل الحسن حسناً في علمه . والقانون العقلي العام ليس قانوناً مشخصاً ، عقلاً كلياً قديماً أو ذات مطلقة أزلية بل هو قانون عقلي من ضرورة العقل وموجود بوجود الانسان^(٧٠) . وإن كان القول باثبات صفات الأفعال اسقاطاً من قانون العقل على الفعل فانه ليس بأسوأ من اسقاط مظاهر النقص الانساني . ويظل على أية حال قانون العقل المسقط أقرب الى التنزيه^(٧١) . ولا يُسأل من الذي حسن الحسن وقبح القبح في العقول^(٧٢) . فلا يُسأل عن وظيفة العقل وكأن العقل موضوع يحتاج الى عقل آخر يفعل فيه ويملي عليه المعقولات ! هو سؤال يقوم على

(٦٨) النهاية ص ٣٨٨ - ٣٨٩

(٦٩) الفصل ح ٣ ص ٨٩

(٧٠) هذه هي حجة ابن حزم ، إذا كان الله وحده لا شيء موجود معه ففي أي شيء كانت صورة الحسن حسنة وصورة القبح قبيحة وليس هناك عقل أصلاً ؟ الفصل ح ٣ ص ٧٤ - ٧٥ .

(٧١) الارشاد ص ٢٧١

(٧٢) هذا سؤال ابن حزم : اخبرونا من حسن الحسن في العقول ومن قبح القبح في العقول ؟ الفصل ح ٣ ص ٧٥ .

سوء فهم لوظيفة العقل وجعله موضوعاً لا ذاتاً . والمهدف منه هدم العقل وجعل الله أي الوحي المشخص هو الذي يحسن ويقبح في العقول وكأن العقل لا وظيفة له . المهدف منه هو المزايدة على الايمان وجعل الله هادماً للعقل ، مرعباً له ، واقفلاً له بالمرصاد ، يغير قوانين العقل ، ويبدل صفات الأشياء . وجوداً موضوعياً مرتبط بعالم الانسان وليس بعالم الحيوان . وان عدم اعتبار الحيوان عدوان بعضه على بعض ظلماً وقبحاً لا ينفي اعتبار الانسان ذلك . وان التشكيك في القيم بدعوى عدم وجودها في الحيوان استمرار في الرغبة في تدمير الحقائق الانسانية مرة باسم الله ومرة باسم الحيوان وكأن الانسان موجهه إليه السهام مرة من أعلى ومرة من أسفل ، مطعون مرتين^(٧٣) ! ولا تعني موضوعية الصفات موضوعية المثل كما هو الحال في الفلسفة وانكار الحدوث واختلاف الأفعال طبقاً للأشخاص والأزمان والحالات النفسية بل تعني اثبات استقلال القيمة وتحقيقها في أفعال الأفراد^(٧٤) . كما لا يعني اثبات الحسن والقبح العقليين كصفتين موضوعيتين للأفعال أي اجبار على الله أو أي وقوع في التشبيه بأن الله يحسن ويقبح ما يعقله الانسان لأن قانون العقل العام صادق على كل العوالم الممكنة ، ليس تشبيهاً بل قضاء على ثنائية الموضوع ، هذا العالم والعالم الآخر ، وقضاء على ثنائية المنهج ، العقل لهذا العالم والنقل للعالم الآخر ، والحكم بالشاهد على الغائب على أساس المعرفة البشرية ، وثنائية الشخص ، الانسان من جانب والله من جانب آخر^(٧٥) . وليس المطلوب زحزحة الانسان عن معرفة واستبدال الله به أو المزايدة في الدفاع عن الله وكأن الانسان يمثل خطراً عليه ! ذاك حطة في الله واعطاء للانسان أكثر مما يستحق ، وتدمير للانسان واخراجه عن وضعه الطبيعي في العالم واستعمال لعقله في الادراك لصفات الأفعال .

(٧٣) الحيوان لا يسمى عدوانه بعضه على بعض قبيحاً ولا ظليماً ولا يُلام على ذلك ، الفصل حـ ٣ ص ٧٨ .

(٧٤) هذا هو اتهام الشهرستاني ، النهاية ص ٣٧٦

(٧٥) هذا هو اتهام ابن حزم إذ يقول « وهذا هو تشبيه مجرد الله بخلقه إذ حكموا عليه بأنه يحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا ، » الفصل حـ ٣ ص ٧٣ .

وقد تنشأ حلول متوسطة ولكنها في أغلب الأحيان أقرب الى اثبات الصفات الموضوعية للأفعال منها الى نفيها . مثلاً أن يكون وصف الشيء بالحسن والقبح لا لذاته ولا للأوامر والنواهي بل لوصفه بمعنى هو صفة له . فكل معنى وصف به الشيء فهو صفة له وهو ما يسمح بالتعليل والغائية^(٧٦) . فالحقيقة أنه لا فرق بين المعنى والصفة ما دام كل منهما قيمة مستقلة توجد في الفعل وتنبع من بنيته الداخلية ولا تتغير بتغير الارادات المشخصة . وقد يُترك الله امكانية أن يأمر بالقبح ولو جوازاً فيكون قبيحاً للنهي ، وما لا يجوز فانه يكون قبيحاً لنفسه ، وكذلك في الحسن كل ما جاز ألا يأمر الله به فهو حسن للأمر وما لم يجوز فهو حسن لذاته^(٧٧) . وذاك في الحقيقة ترك حق نظري ممكن لله وانتزاع الحق العملي منه ، وما دمنا في نطاق الفعل فإننا نكون على مستوى الحق العملي وليس على مستوى الحق النظري .

وأخيراً ، هل يمكن نقد اثبات الصفات الموضوعية للأفعال ؟ بالنسبة للخير لا اشكال هناك فالإنسان خير بطبيعته ، والخير في الفطرة ، والحسن في الطبيعة . ولكن ماذا يكون الحال بالنسبة للشر ؟ هل القبح صفة موضوعية في الشيء والفعل أم مجرد وجهة نظر أي أنها معرفة وليست وجوداً؟ ألا يؤدي ذلك الى اثبات الشر الكوني على ما هو معروف في الديانات الشرقية القديمة وعند الفلاسفة أنصار النظرية الكونية ؟ ان القبح ليس في الوجود بل في الأفعال التي تتحقق وتصبح أوضاعاً اجتماعية . ولما كانت الأفعال حرة فالأوضاع الاجتماعية تتغير طبقاً لها . فإن وقع القبح في الوجود من الأفعال فإنه يكون قبيحاً طارئاً متغيراً سرعان ما يأتي الحسن مكانه بالفعل الحر ، فالحسن أقرب الى طابع الأشياء وتكوين الفطرة . والحرية أقرب الى الممارسة اليومية من القهر والغلبة . فلا خطورة اذن من اثبات الصفات

(٧٦) عند ابن كلاب كل ما وصف به الشيء فانما وصف به لمعنى هو صفة له . كل معنى وصف به الشيء فهو صفة له ، وعند آخرين ما وصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى وقد يكون لعلة مقالات حد ٢ ص ٤٣ .

(٧٧) عند النظام كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه وكذلك كل ما جاز أن يأمر الله فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجوز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه ، مقالات حد ١ ص ٤٣ .

الموضوعية للأفعال من اثبات الوجود الموضوعي للقبح ، فالقبح عرض والحسن جوهر . واحتمال وجود القبح تحدٍ لحرية الانسان ودافع على ممارستها .

رابعاً : العقل والنقل .

لما ثبت وجود الصفات الموضوعية للأفعال تحول السؤال من الموضوع الى المعرفة وأصبح كيف يمكن ادراك هذه الصفات بالعقل أم بالنقل ؟ وكان الاختيار واضحاً . فكل انكار للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها النقل لأنه لا يوجد شيء يمكن ادراكه بالعقل . فالموضوع والمعرفة كلاهما يأتيان من الخارج ، من الارادة المشخصة للأمر النهائي . وكل اثبات للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها العقل لأنه قادر على التعامل مع الموضوعات المستقلة . والطريق الى معرفة صفات الفعل انما يتحدد فقط في المعنى الثالث للحسن والقبح أي تعلق المدح والثواب بالفعل ان عاجلاً أو آجلاً أو الزم الثواب والعقاب لأن المعنى الأول وهو الملاءمة والمنافرة للغرض يدركه الحس والمعنى الثاني وهو الكمال والنقص يدركه العقل سواء ورد بهما الشرع أم لا (٧٨) .

(٧٨) يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معاني بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعدل والظلم . والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع في أنها عقليان يدركهما العقل ويستقل بادراكهما ورد الشرع أم لا . والثالث عند الأشاعرة حكم للعقل قبل ورود الشرع فما ورد به الأمر فهو حسن وما ورد النهي عنه فهو قبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس . وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله يدركها العقل اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر الى حسن الكذب النافع أو قبح الصدق الضار . والفرق بين المذهبين أن الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح أي أن الفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبيح ، وعندهم الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي . والأمر والنهي كاشفان حسن وقبح سابقين حاصلين في الفعل ، اما لذاته واما لجهة لازمة لذاته ، التحقيق ص ١٤٢ - ١٤٣ ؛ الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان ، حاشية الكلبي ص ٢١١ ؛ شرعي عند الأشاعرة عقلي عند المعتزلة ، المحصل ص ١٤٧ ؛ وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع . فهو عند الأشاعرة شرعي ذلك لأن الأفعال كلها مستوية في أنفسها وانما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه ، حتى قال إمام الحرمين ليس الحسن زائداً على ورود الشرع ، موقوفاً ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالتناء على فاعله . وكذا القبيح عند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للعقل جهة محسنة ومقبحة وقد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر ، الدر ص ٤٩ .

١ - هل يمكن هدم العقل؟

ان اعتبار النقل أساساً لادراك الحسن والقبح هو في الحقيقة هدم للعقل لأنه في هذه الحالة لا وظيفة له في الادراك ولا موضوع له للادراك . فما دامت الصفات ليست ثابتة في الأفعال فبطبيعة الحال يخبر الشرع بها في النقل وتقتصر وظيفة العقل حينئذ على فهم النقل ليدرك بدوره حسن الأفعال وقبحها^(٧٩) . وهذا في حد ذاته هدم لنظرية العلم التي يقوم عليها علم أصول الدين والتي تجعل العقل إحدى وسائل العلم وان شرطه النظر ، وأن الحجة العقلية تظل ظنية ولا تتحول الى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة^(٨٠) . ان تفاوت الناس في استخدام

(٧٩) عند الأشاعرة الحسن والقبح شرعيان ، التحقيق ص ١٤٢ ؛ ليس في ذواتها جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة . الأمر والنهي هما موجبات الحسن والقبح . الحسن ما حسنه الشرع على نفس حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقضي أن الحسن ما دل على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله ولا في المباح ، حاشية الكليني ص ١٣ ، ص ٢١٥ ، الفعل لا يبدل على حسن شيء ولا قيمة في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين ، والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ٢٥٨ ؛ واطلاق الأصحاب وما الحسن والقبح إلا ما حسنه الشرع أو قبحه فتوسع في العبارة أو لا سبيل الى جحد أن ما وافق الغرض من جهة العقول وان لم يرد به الشرع المنقول يصح تسميته حسناً كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسناً كذلك ، وكذلك استحسن ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك . وليس المراد باطلائهم أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسناً إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله ، وكذا في جانب القبح أيضاً ، الغاية ص ٢٣٤ - ٢٣٥ ؛ أئمتنا تجوزوا في اطلاق لفظ فقالوا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع وهذا يومهم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه وليس الأمر كذلك فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركه به وإنما هو عبارة عن ورود الشرع نفسه بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبح . فاذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر فلسنا نعني بما نبنيه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً ، والمراد بالمحذور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً ، الارشاد ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ؛ والحسن منها برضاء الله والقبح منها ليس برضائه ، النسفية ص ١٠٣ ؛ لا قبيح بالنسبة الى ذات الله فانه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعل ولا غاية لفعله وأما بالنسبة إلينا فالقبيح ما نهي عنه شرعاً والحسن ما ليس كذلك ، الطوالع ص ١٩٥ .

(٨٠) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامناً ، مناهج الأدلة ١ - نقد الدليل النقلي .

العقول لا يعني طعنًا فيها بل يعني وجود فروق فردية بينها . وتظل بداهة العقل واحدة في جميع البشر ولكن تختلف درجات تغليفها الاجتماعي . الاستعداد الطبيعي واحد ولكن فروق النشأة والتربية ونظم الحكم ومقدار المجتمع في التخلف والتقدم كل ذلك يحدث تفاوتاً في استخدام العقول . وهذا لا يعني أن الله هو الذي جعل العقول متفاوتة وإلا كان ظلماً وجوراً^(٨١) . إن حقائق العقل بالرغم من كونها عادات الناس إلا أنها تظل حقائق للعقل ، ووجودها في مجرى العادات لا ينفي كونها حقائق عقلية^(٨٢) . ولماذا التشكيك في الحقائق البشرية والقيم العامة ؟ ولماذا لا يكون القبح في قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل المرء لنفسه وإباحة حرمة الناس ؟ لماذا تصور الله وكأنه يقف لهذه الحقائق بالمرصاد ، يهدمها ويقبلها ويغيرها وكأن الشريعة عبث وتناقض لا تهدف الى رعاية مصالح الناس والدفاع عن الحرمات والأخذ بحقوق المظلومين ؟ ولماذا يتصور الله وكأنه ضد الحياة وعقل الانسان ؟ ولماذا تصور الشرائع لا معقولة ؟ المقتول في سبيل الله يضحي بنفسه في سبيل قيمة أعظم ، حياة الجماعة وبقاء الأمة ، حرصاً على الحياة . والتخاتن قوة جنسية ، والركوع رياضة بدنية . ولماذا ندرس في مدارسنا إذن حكمة الصيام والصلاة والصوم ؟ والاحرام رفض لمظاهر المدنية في اللباس وعود الى الانسان الطبيعي . فالانسان بدن وروح وليس حلة وثياباً وزينة^(٨٣) . ان القضاء على

(٨١) الفصل حـ ٣ ص ٩٣ - ٩٤ ؛ الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسناً أو قبيحاً اما العقل أو الشرع لا محالة . فان كان الحاكم هو العقل فلا محالة ان ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح لو خلا ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه الى حين وفاته من غير التفات الى الشرائع والعادات والأمور الاصطلاحيات والمواقفات للأغراض والمنافرات لم يجد الى الحكم الجزم بذلك سبيلاً . وإن لم يكن في الحكم بهذه الأمور به من النظر الى ما قدرناه فهي لا محالة مختلفة بالنسبة والاضافة ، الغاية ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ؛ حاشية المرجاني ص ٢٠٩ - ٢١٠ ؛ حاشية السيالكوتي ص ١٧٧ .

(٨٢) فأي عقل يخاطر هذه المخاطرة ، ويقتحم هذا الاقتحام ، وان رجعوا الى عادات الناس في شكر النعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد للملوك أنها من مستحسنات العقول ، النهاية ص ٣٨٢ - ٣٨١ .

(٨٣) وقال بعضهم الظلم قبيح ونسأل ما معنى الظلم ؟ فلا يجدون إلا أن يقول : انه قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل المرء نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة للناس . . . وكل هذا فليس شيء منه قبيحاً —

ادراك العقل هو قضاء على الحكمة من الشريعة وقضاء على التحليل وهو أساس الشرع في الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات . ان هدم العقل هدم للشريعة فالشريعة تقوم على العقل . وتكليف ما يطاق من أسس الشريعة وهدم العقل يؤدي الى التكليف بما لا يطاق . ويؤدي هدم العقل والشريعة الى الوقوع في التماثل بين الانسان والله . فاذا قال الله اعبدوني واسجدوا لي فان الانسان لا يقول ذلك عن نفسه ، وبالتالي يؤدي هدم العقل والشريعة إلى تمثيل الله بالانسان في حين أن اثبات العقل وحكمة الشريعة يؤدي الى تنزيه الله^(٨٤) . الكفر قبح لأنه انكار للمبادئ ولحقائق العقول وليس لأن الله حرمه ، وإباحة الكفر تقيح حفاظ

-لعينه . وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عمهم قتل في الاندلس رجلاً خطأ . . . ووجدناه أباح دم من زنى وهو محض ولم يبطأ امرأة قط إلا زوجة له عجزوا شعراً أسود وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسناً إلا أنه لم يكن له قط زوجة ! وأما قتل المرأة نفسها فقد حسن الله تعريض المرأة لنفسه للقتل في سبيل الله . . . ولو أمرنا بمثل ذلك لكان حسناً . . . وأما التشويه بالنفس فإن الختان والاحرام والركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه إياه لكان لا معنى له ولكن على أصولهم تشويهاً بها . . . فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لأن الله قبحه ولا مزيد لو حسنه لحسنه . . . فهل هناك قبيح إلا ما قبحه الله أو حسن إلا ما حسنه الله ؟ الفصل حـ ٣ ص ٨١-٨٢ ؛ قبح بعض هذا النوع إذا قبحه الله وحسن بعضه إذا حسنه الله ، الفصل حـ ٣ ص ٧٨ ؛ القبيح ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها . وليس ذلك عائداً الى أمر حقيقي في العقل يكشف عنه الشرع بل هو المثبت له والمبين ولو عكس القضية لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر ، المواقف ص ٣٢٣ ؛ في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله بالتحسين والتقبيح . يقدم الرازي حججاً ثلاث أ - الفعل الصادر عن الله أما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه سواء أو لا يكون فإن كان الأول بطل الحسن والقبح وإن كان الثاني لزم كونه ناقصاً ب - وقت الحدوث إن كان مساوياً لسائر الأوقات بطل الحسن والقبح ح - علم من الكفار أنهم يكفرون فكان أمرهم بالإيمان محال فلا حسن ولا قبح ، معالم ص ٨٥-٨٨ .

(٨٤) وقالوا تكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه قبيح في العقول جملة لا يحسن بوجه من الوجوه فلا يحسن من البارئ أصلاً . ويقال لهم : أليس قول القائل فيما بيننا اعبدوني واسجدوا لي قبحاً لا يحسن بوجه من الوجوه ولا على حال من الأحوال فلا بد من نعم فيقال لهم وكذلك انما يقبح منا تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه لأننا لا نستحق هذه الصفة ، الفصل حـ ٣ ص ٨٣ .

على الحياة وليس هدماً للحقائق^(٨٥) . وكيف تستوي الحقائق بالنسبة الى الله ؟ وكيف لا تكون أفعاله مرجحة بالنسبة الى الانسان ولصالحه ؟ أن كلامه معلل بالهدى والصلاح ولذلك ارسل الأنبياء . وان أسوأ أنواع الأفعال الحرة هي حرية استواء الطرفين التي يستحيل فيها الفعل من الأساس . وإن هدم العقل في ادراك الحسن والقبح هو عود الى الارادة والعلم المسبق وبهما ينتفي الفعل الحر أساساً وليس العقل وحده . وان جعل العقل تابعاً للارادة الالهية أي للرضى والسخط هو جعله عقلاً تابعاً لشيء آخر سواه وبالتالي يفقد قدرته على الادراك ويتحول الى عقل مبرر تابعاً لارادة الأمر والنهي . بل ويظل العقل حائراً تبعاً لتقلبات الارادة وتغيراتها وبالتالي يفقد ثباته واتزانته . وهل غاية الأمر والنهي الادراك أم التنفيذ ؟ هل غايتها نظرية أم عملية ؟ إن الأمر والنهي لا يمكنهما أن يعطيا حسناً أو قبحاً بل يعطيان فقط توجيهات عملية للسلوك . وإذا ما تم السلوك تنفيذاً للأوامر والنواهي بلا عقل مدرك للحسن والقبح فإن ذلك يحيل الانسان الى مجرد آلة للتنفيذ أو متفرج يفعل به ما يشاء وهو طيع مطيع . لا يعترض لأنه لا يفهم ، ويكون جوهر الايمان في هذه الحالة الطاعة العمياء وليس العقل المستنير . وهل يتحدد الحسن والقبح بالثواب والعقاب المترتين على طاعة الأوامر واجتناب النواهي ؟ ان الجزاء والعقاب بعديان لاحقان بالفعل بعد أن يتم . وما فائدة أن يعرف الانسان الحسن والقبح في الأفعال بعد أن تتم وينال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ؟ ولماذا هذا الصراع بين الله والعقل وتحديد أيهما حاكم وأيها محكوم عليه ؟ ولا يقال أن العقل قد حكم ان الله هو الحاكم فالعقل لا يهدم نفسه ، ولا يرضى بسلطان سواه . وهذا نوع من لوي الحقائق وقولها الى المنتصف والتشدد بالدفاع عن العقل والرضا بحكمه ، فلو

(٨٥) وقال بعضهم الكفر قبيح على كل حال . وما قبح الكفر إلا لأن الله قبحه ونهى عنه ، ولولا ذلك ما قبح . وقد أباح الله كلمة الكفر عند التقية وأباح بها الدم في غير التقية . . . لا كفر إلا ما سماه الله كفراً ولا ايمان إلا ما سماه الله ايماناً ، وإن الكفر لا يقبح إلا بعد أن قبحه الله ولا يحسن الايمان إلا بعد أن حسنه الله ، فبطل كل ما قالوه في الجور والكفر والظلم وصح أنه لا ظلم إلا ما نهى الله عنه ولا جور إلا ما كان كذلك ولا عدل إلا ما أمر الله به أو أباحه . أي شيء كان ولا ظلم في شيء من فعل الباري ، الفصل حـ ٣ ص ٨٢ - ٨٣ .

كان العقل هو الحكم فهو الحكم بأنه هو الحاكم ولا حاكم سواه^(٨٦) . إن خلق الله للعقل مسلم ومعترف به ولكن ذلك لا يعني أنه لا وظيفة له ولا حكم ، وأن العقل بمجرد خلقه لا يدين بولاء إلا لنفسه، ولا يظل أسير خلقه حتى تمحي وظيفته . لذلك يشكر المنعم، ويصبح شكر المنعم واجباً وكأنه الله قد خلق العقل ليُعيرَه به أو ليقضي على استقلاله فيصبح نقصه دليلاً على كمال الله وتبعيته دليلاً على استقلال الله ، وكأن خلق العقل كان مجرد ذريعة للقضاء على حكمه^(٨٧) . ان ضبط الوقائع بقانون عقلي خير من ضبطها بارادة مشخصة، فقانون العقل ثابت في حين أن الارادة متغيرة . صحيح أن الارادة ضد الهوى والانفعال ولكنها أيضاً رضى وسخط وهي أمور متغيرة ومتقلبة . وإن كانت ثابتة فحكمها حكم العقل ويكون العقل بها

(٨٦) يقول ابن حزم « والقول الصحيح هو أن العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله حاكم على كل ما دونه وأنه غير محكوم عليه ، وأن كل ما سواه مخلوق له سواء كان جوهراً حاملاً أو عرضاً محمولاً لا خالق سواه » ، الفصل - ح ٣ ص ٧٧ - ٧٨ ؛ ان الله تعالى لا يجوز الحكم على أفعاله بما يحكم على أفعاله لأننا مأمورون منهيون وهو أمرنا لا مأمور ولا منهي . فكل ما فعل فهو عدل وحكمة وحق وكل ما فعلناه إن وافق أمره كان عدلاً وحقاً وإن خالف أمره كان جوراً وظلماً ، الفصل - ح ٣ ص ٩٤ - ٩٥ ؛ ليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها ، وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية ولو عكس لكان الأمر بالعكس ، العضدية - ح ٢ ص ١٨١ - ٢١٧ .

(٨٧) الله لا شرط عليه ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً ولا أن يفعله وأنه لو أهمل الناس لكان حقاً وحسناً ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذي لم يلزمه شريعة ولا خطر عليه شيء . وأنه تعالى لو وائر الرسل أبداً لكان حقاً وحسناً لما فعل بالملائكة الذين هم حملة وحيه ورسله أبداً، وأنه لو خلق الخلق كفاراً كلهم لكان ذلك منه حقاً وحسناً أو لو خلقهم مؤمنين كلهم لكان حقاً وحسناً كما أن الذي فعله من كل ذلك حق وحسن وأنه لا يقبح شيئاً إلا من مأمور منهي قد تقدمت الأوامر وجوده وسبقت الحدود المرتبة للأشياء كونه . وأما من سبق كل ذلك فله أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ولا معقب لحكمه . الفصل - ح ١ ص ٦١ ؛ وأما أصل السنة فيقولون انه فعال لما يريد ليس من شأنه فعله أنه يوصف بحسن وقبح فكم من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يستل في أفعاله لم وكيف، شرح المحصل ص ١٤٩ ؛ فإن قالوا ان العقول والذكاء وقبول العلم وذكاء الخاطر ودقة الفهم غير موهوبة من الله بل هي فعل الطبيعة قلنا لهم ومن خلق الطبيعة التي فعلت العقول ؟ فإن قالوا الله فهو موجب الحياة وإن قالوا لم تخلق الطبيعة لحقوا بالدهرية ، الفصل - ح ٣ ص ٩٣ - ٩٤ .

أولى . لا شك أننا لو شئنا المزايدة في الايمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الانسان لقلنا إن الله حاكم على العقل والعقل هو المحكوم . الله هو الخالق له ، وهو المالك لكل شيء ، وهو الحاكم على كل شيء . وأين مكنم الخطر؟ وأي موقف نوجد فيه نحن؟ هل الله في خطر أم أن العقل في خطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الانسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام . ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هي مهمة الجليل دفاعاً عن حقوق الناس واعمالاً لعقولهم^(٨٨) . وهل هي قضية سلطة ، من الحاكم؟ وهل صورة الحاكم باستمرار هي صورة الحاكم المطلق الذي يفعل ما يشاء ، ما حسنه حسن وما قبحه قبيح؟ وإن لم يفعل فإن ذلك يكون أحد مظاهر نقصه وطعن في كماله ونيل من سلطانه؟^(٨٩) وهل هذه هي صورة الله أم صورة

(٨٨) وقد بينا غلو من ادعى في العقل ما ليس فيه ، وبيننا أن العقل لا يحكم به على الله الذي خلق العقل ورتبه على ما هو به ، الفصل حـ ٣ ص ٧٩ ؛ وقد علم المسلمون أن الله عدل لا يور ولا يظلم ومن وصفه بالظلم والجور فهو كافر ومكلف ليس هذا على ما ظنه الجهال من أن عقولهم حكمة على الله في أنه لا يحسن عنه إلا ما حسنت به عقولهم وأنه يقبح منه ما قبحت به عقولهم ، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ .

(٨٩) والدليل على أن كل ما فعله فله فعله . انه المالك القاهر الذي ليس بملوك ولا فوقه قبيح ولا أمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود . فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء . أو كان الشيء انما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وآتيناه ما لم نملك اتيناه . فلما لم يكن الباري ملوكاً ولا كان تحت أمر له لم يقبح منه شيء . فإن قال : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه قيل له : أجل ولو حسنه لكان حسناً ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فان قالوا : فجوزوا عليه أن يكذب كما جوزتم أن يأمر بالكذب قيل لهم : ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به ألا ترون أنه أمرنا أن نصلي ونخضع ونتحرك ولا يجوز عليه أن يصلي ونخضع ونتحرك لأن ذلك مستحيل عليه . وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يتحرك ويجهل . ولو جاز لزاعم أن يزعم أنه يوصف الباري بالقدرة على أن يكذب ولا يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يأتي بين ذلك بفرقان لجاز لقال أن يقلب القصة فيزعم أن الباري يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يوصف بالقدرة على أن يكذب فلما لم يخبر ذلك بطل ما قالوه . اللمع ص ١١٧ - ١١٨ ؛ التحسين هو—

الدكتاتور؟ صورة الله أم صورة الطاغية؟ ما أسهل أن يأتي الحاكم بعد ذلك ويأخذ مكان الله في قلوب العامة فيحسن ويقبح ، ويصبح العقل خاضعاً له وتابعاً لارادته ، ويصبح الحسن تابعاً لرضاه والقبح تابعاً لسخطه . ولا معقب على ارادته ولا مراجعة عليها من أحد . يفعل ما يشاء ، يسالم من يشاء ويحارب من يشاء ، يصالح من يشاء ويعادي من يشاء ، وليس في العالم سواه ، وليس في الوجود الاه .

أ - هل يمكن انكار العقل قبل النبوة؟ وقد بلغ هدم العقل الى حد انكار وظيفته كلية قبل النبوة وكأن الانسانية كانت قبلها أخط من الحيوان لم تعرف الى العقل سبيلاً . صحيح أن الانسانية قد تطورت وبلغت استقلالها واكتمل وعيها بانتهاء النبوة ومع ذلك فطليعة الانسانية الممثلة في فلاسفتها ومفكرها وحكمائها قادرون على التوصل الى الحقائق البشرية العامة . فقد امتنع قابيل عن قتل أخيه هابيل حتى لا ييؤ باسمه ، لأن تحريم قتل النفس حقيقة انسانية عامة . قد يُقال لقد عرفت الانسانية النبوة من آدم ، فأدم انسان ونبي وبالتالي لا توجد فترة زمنية استقل فيها العقل بنفسه . العقل والوحي متزامنان . ولا توجد انسانية قبل آدم كان العقل فيها بمفرده . وبالتالي يكون الحديث فقط قبل بعثة محمد وقبل ختام النبوة وقبل ظهور الاسلام أي في المراحل السابقة على الوحي التي لم يكن العقل قد اكتمل فيها بعد . فاثارة السؤال الآن والعقل قد اكتمل ، والانسانية قد استقلت لا معنى له ، سؤال نظري خالص ، وافترض صرف ، ورجوع الى الوراء ، واسقاط من الحاضر في الماضي ، من مرحلة كمال العقل الى مرحلة نقصانه كعقل جمعي عام ، وتوهم فترة قد انقضت ولم تعد موجودة بالفعل . والانسانية لا ترجع

الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ، ولا قبيح بالنسبة الى الله . أما بالنسبة الى أفعاله نفسها فقد اتفق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصاً والنقص على الله محال . وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلأنه مالك الأمور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله . وأما بالنسبة اليه فالتقبيح ما نهى عنه شرعاً وهو منحصر في الحرام أن اريد بالنهاي نهى التحريم ، وان اريد بالنهاي نهى التنزيه فالتقبيح هو الحرام والمكروه ، والحسن ما ليس كذلك أي ما ليس بمنهي شرعاً ففعل الله والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه إن اريد بالنهاي نهى التحريم ، المطالع ص ١٩٥ - ١٩٦ .

الى الورا . ولا يمكن اسقاط الحاضر على الماضي أو التفكير بشعور مستقل في مرحلة سابقة عليه . ولا يكون القصد من ذلك إلا ضياع استقلال الوعي الحالي والايهام بأننا في مرحلة سابقة فيطغى الماضي على الحاضر ، ويضيع التقدم ، ويسقط التاريخ من الحساب ، ويضيع نضال الانسانية في سبيل تقدمها واكتمالها هباء .

فالعقل قادر قبل البعثة على أن يدرك الفائدة في الحال وفي المآل وأن يدرك أن الأفعال تحاسب وتجازى ، تثاب وتعاقب ، وقد كانت قوانين الجزاء معروفة في تاريخ البشرية قبل البعثة . ينهدم العقل كلية عندما يصبح الانسان غير مكلف بشيء قبل ورود الشرع وأن التكليف لا يبدأ إلا بوجود الشرع وكأن الانسان عاجز عن التمييز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ اعتماداً على العقل وحده قبل ورود الشرع^(٩٠) . ان الحقائق الأخلاقية مثل الحسن والقبح مثل الحقائق الرياضية يقدر العقل على الوصول إليها دون تعليم أو شرع أو نبوة أو اكتساب . فهي أقرب الى الحقائق الفطرية . ان انكار الحسن والقبح العقلين انكار لاستقلال القوانين الخلقية وهدم لموضوعية القيم^(٩١) . ولا يمكن أن يثبت الحسن والقبح لأن

(٩٠) ولو أن أمر اعتقد أن الخمر حرام قبل أن ينزل عليه تحريمها لكان كافراً ، وكان ذلك منه كفراً ان كان عالماً باباحة الرسول ، ثم صار الكفر إيماناً وصار الآن من اعتقد تحليلها كافراً وصار اعتقاد تحليلها كفراً ، الفصل حـ ٣ ص ٨٢ - ٨٣ ؛ إذا ثبت أن الحكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع ، المواقف ص ٣٢٧ ؛ ندعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا أن العقل بمجرد موجب ، الاقتصاد ص ٩٧ ؛ قال أئمة بخارى لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ؛ الواجب هو يوجهه الله على عباده ولا يجب عليه شيء باتفاق أهل السنة والجماعة ، شرح الفقه ص ٩٥ - ٩٦ ؛ في أنه لا يجب عليه شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ - ٣٩٦ ، قبل الخطاب والارسل لا يكون شيئاً واجباً ولا حراماً على أحد ، الأصول ص ٢٤ - ٢٥ .

(٩١) عند أهل الحق لو قدر انسان قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بأداب الأيوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليهما أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله لوماً عليه ، لم يشك أنه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني ، ومن حكم أن الأمر سيان بالنسبة الى عقله

الشرع لا يثبت إلا بالعقل وبالتالي يقع الفكر في الدور^(٩٢) . فالعقل أساس الشرع ، والقدر في العقل قدح في الشرع باجماع علماء الأصول وجمهور الأمة . ولو كان الحسن والقبح من الله لحسن منه الكذب وذلك ابطال للنبوات . ولا يمكن أن تكفي المعجزة في اثبات صدق النبي لامكانية صدورها على يد كاذب ، هذا إذا كانت المعجزة ، وهي الدليل الخاص ، دليلاً على صدق النبوة أصلاً^(٩٣) . وكيف يجوز في الشرع الزيادة والنقصان وكأنه لا أساس له من عقل أو واقع ؟ ان مرحلة التجريب قد انتهت أثناء الوحي عن طريق النسخ . واستقر الشرع واستتب وتأسس في العقل وفي الطبيعة . وكيف يبلغ التغيير والتبديل درجة قلب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وقلب الحلال حراماً والحرام حلالاً بمجرد تغيير ارادة الشارع ؟ ذلك بالضبط ما يحدث في مجتمعاتنا الحالية عندما تسن القوانين وتبدل بارادة الشارع دون أن تؤسس في العقل أو في الطبيعة ودون ابتغاء مصلحة أو اتقاء مفسدة . فإذا ما اكتمل الشرع بعد أن يتحقق في الواقع أصبح تعبيراً عن العقل والطبيعة ، وثابتاً بشاعتها^(٩٤) . قد يكون العقاب وحده هو الذي يرد به الشرع أي جزاء الفعل

== خرج عن قضايا العقول وعائد عند الفضول فان القولين في حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح أحدهما على الثاني بمجرد عقله ، النهاية ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٩٢) لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتاً أصلاً لأن العلم يحسن ما أمر به الشارع أو أنخير عنه حسنه ويقبح ما نهى عنه أو أنخير عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الأمر قبيح والنهي عن الحسن سفه وعيب لا يليق وذلك إما بالعقل والتقدير ألا حكم له وإما بالشرع فيدور ، التحقيق ص ١٤٥ .

(٩٣) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع ، ولم يمكن التمييز بين النبي وغيره ، التحقيق ص ١٤٥ ؛ لا واجب لأحد قبل ورود الشرع ولو استدلل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثواباً ولو أنعم الله عليه بعد معرفته به نعماً كثيرة كان ذلك تفضلاً منه عليه . ولو كفر انسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقاً عقاباً وإن عذبه عليه كان ذلك عدلاً منه كابتدائه بإيلا من لا ذنب له من الأطفال والبهائم ، الأصول ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٩٤) قال أصحابنا كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزاً ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . ولذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزاً وإنما ==

القبیح أما الثواب على الفعل الحسن فلا يحتاج الى ورود الشرع ويمكن معرفته بالعقل قبل ورود الشرع . فالعقل لا يقرر بالعقاب على الفعل القبیح وكأن العقاب كالثواب ينشأ من طبيعة الفعل . الثواب على الحسن بالطبيعة والعقاب على القبیح بالشرع^(٩٥) .

ولماذا يكون اثبات الشرع وحاجة الانسان الى النبوة على حساب العقل وابتداء من حدوده ؟ إن اختلاف قوى الانسان ، الذاكرة والتخيل والتفكر بين الشدة والضعف لا تعني حاجته الى من يقويها فإنها من سمات الانسان . وقد تكون على هذا النحو أحد مظاهر قوته وأعمال حريته . كما أن تفاوت الناس في ادراك النافع والضار أو الحسن والقبیح ليس ذريعة لفرض الوصايا عليه واعلان قصور العقول بل يمكن تجاوزها بتعاون البشر والخبرات المشتركة وتبادل المعارف والعلوم ، والنصيحة المشتركة والتنبيه والتذكير ، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أحد مظاهر ممارسات الحرية . ولماذا الشعور بالدونية أمام قوة أخرى أسمى وأعظم عقلاً واردة مع أن الانسان سيد الكون وأعظم من الجبال والمحيطات والأنهار لأنه قادر على تسخيرها لصالحه ولديه عقل قادر به على معرفة أسرار الكون وادراك قوانين الطبيعة ، وهو الوحيد الكائن الحر الذي قبل تأدية الأمانة وتحقيق الرسالة؟^(٩٦)

== خص الله الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء من العقل . وعند القدرية ما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه ، وما أسقط لم يكن جائزاً وجوبه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ، الأصول ص ١٤٩ .

(٩٥) يعطي الأشاعرة عدة أدلة نقلية على أن الحسن والقبیح شرعيان منها « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » فلو كان حسن الفعل مدركاً بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بناء على ما هو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصي إذا مات غير تائب . واللازم باطل ، التحقيق ص ١٤٣ ؛ المقصود أن المعرفة قد وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع وهذا مذهب الأشاعرة ، فمعرفة الله وجبت بالشرع وكذلك سائر الأحكام إذ لا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً . وقد قيل شعراً .

فكل ما كلف شرعاً وجب عليه أن يعرف ما قد وجب

الجوهرة ص ٢٦ - ٢٩

(٩٦) هذا هو معنى الآية الكريمة « انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ==

لماذا الاعلان عن قصور العقل وبيان حدوده والاكرم للانسان بيان قواه وامكانياته المالمحدودة ؟ لماذا الاعلان عن أن الانسان في حاجة الى هاد يهديه ، ومرشد يرشده ؟ لم هذا الاحساس بالتقصير والقصور وأن الانسان في حاجة الى وصي وهو النبي ؟ ولماذا تثبت النبوة على انقاض العقل ؟ ان ارجاع الحسن والقبح الى الذات العاقل ثم ايقاعه في نسبية الأهواء والانفعالات وتفاوت الأمزجة والطبائع واختلاف الظروف والمواقف كل ذلك يفضي الى الغاء العقل والاغراق في الاشراق أو يؤدي في النهاية الى هدم العقل لافساح المجال للنبوة وكأن النبوة مكملة للعقل إن لم تكن مضادة له . وذلك في الحقيقة تدمير للعقل من أجل افساح المجال للنبوة . فالغاية البداية بالعقل لهدمه ، واثبات الحسن والقبح لاثبات النبوة ، العقل مجرد وسيلة وليس غاية ، بداية وليس نهاية ، مقدمة وليس نتيجة ، وهو أقرب الى النفاق منه الى العلم ، وتضحية بالعدل أيضاً من أجل التوحيد بطريقة أذكى من الجبر الذي لا يعترف بشيء أصلاً لا في التوحيد فينكر الحرية ولا في العدل فينكر الحسن والقبح العقلين^(٩٧) . والعجيب ان يتم ذلك في كبرى الحركات الاصلاحية التي قالت بالحسن والقبح العقلين الى منتصف الطريق ، أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، دعوة عملية على دعوة نظرية غير مطابقة . لذلك كبا الاصلاح^(٩٨) .

== وأشفقن منها وحملها الانسان» (٣٣ ؛ ٧٢) .

(٩٧) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب، وفي ذلك ابطال للشرائع وبعثه الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبى وأنه باطل اجماعاً، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور، المواقف ص ٣٢٧ .

(٩٨) أنظر بحثنا «كبة الاصلاح»، الندوة العملية لكلية الآداب جامعة الرباط، ١٩٨٣ ؛ وهذه هي دعوة محمد بن عبده اذ يقول «لهذا كله كان العقل الانساني محتاجاً في قيادة القوى الادراكية والبدنية الى ما هو خير له في الحياتين، وإلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة . وبالجمل في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة . . . وذلك المعين هو النبي . . . النبوة تحدد ما ينبغي أن يلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج اليه البشرية من ذلك . . . فوجوب المعرفة على هذا الوجه المخصوص وحسن المعرفة وخطر الجهالة أو الجحود بشيء مما أوجبه الشرع في ذلك وقبحه مما لا يعرف إلا من طريق الشرع معرفة تطمئن بها النفس ولو استقل عقل بشري بذلك لم==

ان وجود موضوعات قد تتجاوز حدود العقل ، ولا يتناولها العقل لا يطعن في العقل وقدرته على ادراك الحسن والقبح في الأفعال . فهما في الأفعال وليس في المعتقدات ، في السلوك وليس في النظريات ، في الحسيات وليس في المجردات ، في هذه الدنيا وليس في العالم الآخر . ولماذا تكون العبادات مثل النظريات والعقائد والأخريات خارجة عن حدود العقل ؟ إذ لا يوجد في العبادات شيء لا يُعرف وجه الفائدة فيه مثل اعداد الركعات ومناسك الحج . اعبادات الاسلاميه كلها مفهومة ومعروفة دلالاتها والحكمة منها حتى في دروس الدين الأولية مثل النظافة والرياضة والاحساس بالفقراء ووحدة الأمة . الخ . الشرع قائم على العقل . وليس الشرع هو مظاهره الخارجية بل هو قوانينه وأهدافه من مقاصد الى آخر ما هو معروف في علم أصول الفقه في مقاصد الشريعة وإلا استحال الاستدلال . ولماذا ارجاع الاسلام الى المراحل السابقة للوحي وقياس العبادات على بعض الاحتفالات في الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة في الديانة العيسوية « لا ثبات أنه » لا يمكن للعقل البشري أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه؟ قد تكون المراحل السابقة لتطور الشرع في التاريخ أقل عقلانية من الشرع في آخر مراحل بعد اكتماله . ولماذا تكون الجهود الانسانية الخالصة في الابداع والخلق مفسدة سواء قبل الوحي أو بعده ؟ فالوثنية لها مآثرها كما أن لها نقائصها . فلماذا تفسد الوثنية العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الانساني ؟ وهل الدهري الذي لا يؤمن بالشرائع أو الذي لم تصله الشرائع لا يعلم الحسن والقبح وأنه لا يقدر على اجتناب الرذائل وممارسة الفضائل ؟ هل كان البشر كالحیوانات

== يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة . فإن زيد على ذلك العرفان على ما بينه الشرع يستحق المثوبة المعينة فيه وهذا يستحق العقوبة التي نص عليها وكانت طريقة معرفة الوجوب شرعية محضة . . . غير أن ذلك لا ينافي أن معرفة الله على هذه الصفة حسنة في نفسها وإنما جاء الشرع مبيناً للواقع ، فهو ليس محدث الحسن ونصوبه تؤيد ذلك . . . تبين النبوة الحسن والقبح بمعرفته بل طريقة معرفته شرعية وهو لا ينافي أن يكون المأمور به حسناً في ذاته بمعنى أنه مما يؤدي الى منفعة دنيوية أو أخروية . . . وقد يكون من الأعمال ما لا يمكن درك حسنه ومن المسيئات ما لا يعرف وجه قبحه وهذا النوع لا حسن له إلا الأمر ولا قبح له الا النهي» ، الرسالة ص ٧٩ - ٨٢ .

والبهائم قبل الشرائع ؟ ان كامل العقل قادر على معرفة الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع فالوحي الفردي مستقل عن الوحي الاجتماعي وإلا فكيف يظهر الأنبياء دعاة ومصلحين في أقوامهم ؟^(٩٩) ولماذا يتم انكار الحقائق العقلية العامة وبداهاتها باسم الله وإمكانية تدميره لها والقضاء عليها؟ لماذا تنكر ضرورات العقل؟ وهي أساس نظرية العلم ، وكأن الله واقف لها بالمرصاد يرى في شمول الحقائق وعمومها تهديداً له ؟^(١٠٠) لماذا انكار الحقائق مثل عدم جواز تكليف ما لا يطاق ، استحقاق الذم والمدح والثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ؟ ولماذا لا يكون القبح محظوراً على الإطلاق في العقل مثل كفر النعمة ؟ أليس الكذب والظلم والكفر قبحاً ؟ وماذا يستفيد الله من قولنا أنه هو المنعم وهو المقبح للكفر والظلم وأن العقل لا يقبح شيئاً وأنه هو الحاكم بأحكام العقل ؟ وما أسهل أن يأتي الحاكم فيما بعد ويزحزح الله أو يأخذ مكانه ويجعل نفسه هو المحسن والمقبح للأفعال . ولا يؤدي القول بالحسن والقبح العقلين الى الشرك ،الشرك بين العقل والله فالله لا يجعل أحد مخلوقاته ، وهو العقل ، شريكاً له . ان الله نفسه قد عُرف بالعقل ، وهدم العقل هدم لأساس معرفتنا بالله . وكيف لا يحسن العقل شيئاً ولا يقبح شيئاً ؟ وكيف تُنفى الحقائق وكأن الله قد أدى الى هدم الحقائق وأوقع البشرية في اللادرية والشك وابطال الحقائق ، وهو مانفاه علم أصول الدين من قبل في نظرية العلم ؟ وهل الله سوفسطائياً ؟^(١٠١) وهل يستعلي الله ويثبت قوته بتدمير أحد مخلوقاته - وهو جزء منها وهو العقل - وذلك بأن يصبح الله حاكماً على العقل وينفي حكم العقل على نفسه وعلى الأشياء وعلى الأفعال ؟ لماذا هدم الحقائق الانسانية العامة والتشكيك في القيم وابعاد الظروف الاجتماعية وكأن الله لا يعترف بحق ولا يسلم بقيمة ، يفعل الظلم ، وتقوم شرائعه على التناقض والعبث ؟ إن انكار العقل هو هدم للمصالح وجلب للفساد وقضاء على التعليل وهو أساس التشريع ، وبالتالي

(٩٩) التعديل والتجوير ص ١٠٩ - ١١٤ .

(١٠٠) عرفونا ما هذا القبح في العقل على الإطلاق ؟ الفصل حـ ٣ ص ٧٨ .

(١٠١) الفصل حـ ٣ ص ٨٠ - ٨٣ .

جعل المتكلم الأشعري الله عاملاً ضد نفسه ، وهادماً شريعته بيده ، وقاضياً على العقل بحكمته^(١٠٢) .

ب - هل يمكن تحديد العقل قبل السمع ؟ ويمكن اعطاء العقل دوراً محدوداً قبل السمع كأحد الحلول المتوسطة بين هدم العقل كلية قبل السمع وبين جعل العقل مستقلاً بذاته مدركاً قبل السمع ودون ما حاجة اليه^(١٠٣) . فقد يكون العقل قادراً على ادراك المعارف العقلية وحدها دون الشرعية . فقد تكون المدركات عقلية مثل حسن العلم والايمان وقبح الجهل والكفر سواء بديهية أو نظرية وقد تكون سمعية مثل حسن الاثبات بالطاعات وقبح وارثكاب المنهيات^(١٠٤) . وإذا كانت القبائح العقلية تعرف ضرورة أو استدلالاً فإن القبائح الشرعية قد لا تُعرف ضرورة على الاطلاق، بل تعرف استدلالاً لأنه لا مدخل فيها للضرورة إلا إذا ارتدت الى الأصول . أما القبائح العقلية مثل الظلم والكذب فهي ضرورية . قد تعلم القبائح الشرعية على الجملة وعلى التفصيل بالاستدلال . تعرف القبائح العقلية ضرورة والشرعية استدلالاً^(١٠٥) . والحقيقة أن الفصل بين الأفعال العقلية والأفعال

(١٠٢) الاجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام ، الموافق ص ٣٢٧ ؛ فإن قال : انما يقبح الكذب لأنه قبحه قيل : أجل ولو حسنه لكان حسناً لو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فإن قال : اجازوا له أن يكذب كما أجزمت له أن يأمر بالكذب قيل : ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب ، اللمع ص ١١٧ - ١١٨ .

(١٠٣) المذاهب ثلاثة . مذهب الأشاعرة الذي يرى أن الأحكام كلها تجب بالشرع ولكن بشرط العقل ، ومذهب الماتريدية الذي يرى وجوب المعرفة بالعقل دون سائر الأحكام ومذهب المعتزلة الذي يرى أن الأحكام كلها بالعقل ، التحفة ص ٢٨ - ٢٩ .

(١٠٤) هذا هو رأي بعض المعتزلة ، الغاية ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ؛ المحيط ص ٢٣٥ - ٢٣٨ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ ؛ ولكنه هو الرأي المعروف عن الماتريدية . إذ تجب المعرفة عندها بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد بها الشرع لادر كها العقل استقلالاً لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة ، التحفة ص ٢٨ - ٢٩ .

(١٠٥) هذا هو رأي فقهاء الحنفية . فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل . وإن كانت مما يستقل فيه العقل، وإلا فعلم إثبات الصانع وعلم قدرته لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب

الشرعية فصل لا مبرر له . الأفعال واحدة حية في الشعور وقائمة على العقل وهادفة الى غاية . ويمكن معرفة جنس الأفعال الشرعية عقلاً أما من الناحية البدنية أو الشعورية أو الاجتماعية . ولا يهم أن يكون ذلك عن ضرورة أو استدلال فكلاهما طريقان للمعرفة . وإذا كانت العلوم الشرعية جزء من العلوم النظرية الاستدلالية فكيف يحدث أن بعض الموضوعات تعلم بالعقل والأخرى بالشرع ؟ ولو تجاوزت بعض الموضوعات العقل لانهدم العقل وانهدمت العلوم النظرية . وكيف تعلم العلوم النظرية بالعقل والأمور العملية بالشرع في حين أن الموضوعات العقائدية أصعب فهماً من الموضوعات العملية ؟ وإذا كانت غاية الوحي هي تعجيل السلوك وتنظير حياة الانسان فكيف يتم ذلك في الأمور النظرية دون الأمور العملية ؟ وهل العقائد أكثر استعداداً للتنظير من الشرائع ؟

ويمكن للعقل أن يصل الى حقائق الشرع دون الاعتماد في ذلك على النقل وإلا فلا مكان لاثبات وجود الصانع وصفاته عقلاً بشرط المطابقة مع النقل وإلا كانت كتأملات الفلاسفة التي يعتمد عليها العقل الخالص دون شرط المطابقة . والمطابقة هنا خارجية صرفة مع شيء آخر غير العقل وكأن العقل لا يتطابق مع ذاته في نظرية الاتساق أو مع الواقع وهو المعنى الشائع للمطابقة .

وقد يأتي حل متوسط بأن تحصل المعارف بالعقل ولكنها لا تجب إلا بالشرع^(١٠٦) . ومناط التحقيق هو المعرفة لا الوجوب . وسؤال الوجوب تالٍ على

والسنة ولكنه يتوقف عليها من حيث الاعتداد بها لأن هذه المباحث إذا لم تعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة . فحينئذ لا عبرة بها ، شرح الفقه ص ١٠ .

(١٠٦) فرق الأشعري بين حصول المعرفة بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها تحصل بالعقل وتجب بالسمع ودليله لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عند العلم بالعقل ، النهاية ص ٣٧١ ؛ قال أصحابنا (الأشاعرة) ان العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية وعلى جواز ارساله الرسل الى عبادته وعلى جواز تكليفه عبادته ما شاء ، ومنها دلالاته على جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه . فأما وجوب الأفعال وخطورها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع . فإن أوجب الله على عبادته شيئاً بخطابه إياهم بلا واسطة أو بارسال رسول اليهم وجب وكذلك ان نهاهم عن شيء بلا واسطة أو—

المعرفة . فإما تجب عقلاً أو تجب شرعاً . والقول بأن الله هو الذي حسن وقبح في عقول بني آدم هو مسك للعصا من المتصف لا يرضى العقل ولا الشرع^(١٠٧) . إذ لا حاجة لله لأن يحسن ويقبح من خلال العقول . فهو قادر على التحسين والتقبيح من خلال الأوامر والنواهي مباشرة ما دام على الانسان وجوب الطاعة واجتناب المعصية . وهو أيضاً هدم للعقل وكأن العقل غير قادر على أن يحسن ويقبح بنفسه ، وكأن العقل مجرد انفعال دون فعل ، مستقبل دون أن يكون مرسلاً ، مفعول دون أن يكون فاعلاً ، وكأنه مجرد ذريعة للغير ، مظهر للعقل وليس حقيقة . ومع ذلك لا يرضى عن ذلك دعاة هدم العقل ويُنسب القول الى دعاة اثبات العقول وكأن الوسط يكون باستمرار أقرب الى أحد الطرفين . وما القول فيمن لم يشعر بذلك بعقله فيقبح ما يحسنه العقل ويحسن ما يقبحه العقل ما دام الأمر ليس منه وليس من حكم العقل ؟ أين تكون ارادة الله ؟ ألا يعتبر ذلك طعناً في ارادة الله وتشكيكاً في مرادها؟ وما القول في ضعف العقول؟ وكيف تعمل ارادة الله في العقول ؟ وكيف تعمل ارادة الله في العقول الضعيفة ؟ ولماذا لم تقو عليها فتصححها إذا ما اعتذر الانسان بضعف العقل ؟ وقد تكون الحكمة هي طريق الوجوب التي تجمع بين العقل والله . ولما كانت الحكمة تعبيراً عن العقل يكون العقل طريق الجمع بين نفسه وبين الله ، ويكون هو المقياس وهو أحد

على لسان رسول حرم عليهم ، الأصول ص ٢٤ ؛ قال أهل السنة الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل . فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجبها... إلا أن العقل لا ينتهي الى معرفة ذلك الأخص ولم يرد به سمع فيتوقف ، الملل ح ١ ص ١٥١ - ١٥٢ ؛ عند الأشعري الواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسناً وتقبيحاً فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي ، الملل ح ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(١٠٧) وقد ذكر بعضهم أن الله قبح في عقول بني آدم أكل ما يطيبهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك في عقول الحيوان . فأقر هذا الجاهل بأن الله هو المقيح والمحسن فان كان ذلك فلا قبيح إلا ما قبح الله ولا محسن إلا ما حسن ، وهذا قولنا . ولم يقبح الله قط خلقه لما خلق وإنما قبح منا كون ذلك الذي خلق من المعاصي فينا ، الفصل ح ٣ ص ٩٤ - ٩٥ .

الطرفين في نفس الوقت ينال الثلثين والله الثلث^(١٠٨) .

وقد تأتي حلول وسط أخرى عن طريق إيجاد وظيفة أخرى للشرع غير وظيفة العقل فلا تتنازع الاختصاصات ، ويبقى تقسيم العمل بينهما . وعلى هذا النحو قد تكون مهمة الشرع الاخبار لا الاثبات ، والاعلام لا التقنين^(١٠٩) وقد يقتصر دور الله على فعل الأسماء لا الأشياء . فالله له اللفظ والانسان له الشيء والمعنى مناصفة بينهما . ولكن تظل الأشياء لب الألفاظ وجوهرها^(١١٠) .

٢ - اثبات العقل

ولا يحتاج العقل الى اثبات فهو بديهية لا ينكرها أحد حتى ألد أعداء العقل . معرفة الحسن والقبح إذن معرفة بديهية عقلية وليست مجرد ظن أو اعتقاد ، مثل المعارف الرياضية . فالاثبات أكثر من الواحد قضية صحيحة مثل أن الظلم قبيح . وسواء كانت معرفة الحسن والقبح بديهية أو نظرية ، ضرورة أو استدلالية ، فطرية أو مكتسبة فكلاهما معرفة عقلية بديهية أو تستند الى بديهية يجتمع عليهما كل العقلاء اضطراراً . وكلاهما معنى ، ولا فرق بين غياب المعنى

(١٠٨) ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضي على كل مختلفين في مسألة بالنفي والاثبات . وما حسن في العقل حسن في الحكمة الالهية ، وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف . فلا يجب على الله شيء تكليفاً ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريراً أو تدبيراً ، النهاية ص ٣٧٤ ؛ قولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفاً ، النهاية ٣٨١ .

(١٠٩) عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح وإذا ورد الشرع بها كان غيبراً عنها لا مثبتاً لها ، النهاية ص ٣٧١ ؛ وعند الماتريدية وهامة مشايخ سمرقند العقل إذا ادراك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاه ، شرح الفقه ص ٩٥-٩٦ .

(١١٠) أجمعت المعتزلة الا عباد ، أن الله جعل الايمان حسناً والكفر قبيحاً . ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح وأن الله خلق الكافر لا كافراً وكذلك المؤمن لا مؤمناً ، مقالات حد ١ ص ١٧٣ .

وجود اللامعنى أو وجود معنى غير معقول إذ أن اثبات معنى بلا موقف وقوع في التجريد ونسيان للانسان^(١١١) .

والحجج لاثبات الحسن والقبح العقليين كثيرة من طبيعة العقل والمعقول وباتفاق العقلاء على حقائق عامة واحدة لا تختلف من فرد الى فرد أو من زمان الى زمان أو من مكان الى مكان . الحسن معياري لا يتغير من فرد عاقل الى فرد آخر عاقل . واعتقاد المجبرة حسن القبح لا ينفي قبحه لأنه خطأ في المعرفة . واختلاف القبح بالنسبة الى العادات لا يعني عدم وجود القبح المعياري ، فالمعيار أساس الحكم^(١١٢) . والحسن الخلقي غير الحسن الجمالي في الفن أو في الطبيعة . الحسن الخلقي معياري موضوعي والحسن الجمالي ذوقي نسبي ذاتي . وفرق بين القبح الخلقي والقبح الجمالي . القبح الخلقي موضوعي ، قبح معياري يعلم باضطراب عقلائي في حين أن القبح الجمالي ذاتي يختلف باختلاف حال الفرد وباختلاف أذواق الأفراد سواء كان ذلك في مجال الفن أم في مجال الطبيعة . ولا قبح في الطبيعة إلا من حيث وجود الانسان فيها . فالأكوان والاعتمادات والتأليف ليس فيها قبح ، وإنما تقبح لكونها عبثاً أو ظلماً أو مفسدة^(١١٣) . إن اختلاف الناس على بداهات العقول لا يقدح في هذه البداهات نفسها بل يعني عدم احكام في استخدام العقول

(١١١) قال جل المعتزلة بالحسن والقبح العقليين . للفعل جهة حسنه أو مقبحه ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصديق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصديق الضار وقبح الكذب النافع . المواقف ص ٣٢٤ ؛ وقد صار الحوارج والكرامية مع المعتزلة الى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على فعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على فعل القبيح ، النهاية ص ٣٧١ ؛ يثبت المعتزلة كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين . الحسن عندهم ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل . فإذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يندم على تركه ويمدح على فعله حكم بوجوبه وهكذا ، التحفة ص ٢٨ - ٢٩ ؛ وأيضاً النهاية ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ الغاية ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ؛ التعديل والتجوير ص ٥٧ ، ص ٦٣ - ٦٩ ، ص ٧٤ ، ص ١٨ - ٢١ ؛ المحيط ص ٢٣٤ - ٢٣٦ ؛ الارشاد ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(١١٢) التعديل والتجوير ص ٢٢ - ٣٦ .

(١١٣) التعديل والتجوير ص ١٩ - ٢١ ، ص ٥٥ ، ص ٦٣ .

أو أن البداهة المتنازع عليها ليست من أوليات العقول بل ما زالت أهواء أو مصالح أو آراء أو انفعالات أو منازع^(١١٤). إن هدم العقل بحجج جدلية لا يقضي على بداهته. فالحجة الجدلية القائمة على القسمة العقلية لا تثبت شيئاً لعيوب في المنهج الجدلي ذاته، مثل احتمال كون القسمة غير جامعة ولا مانعة أو عدم التوازي بين القسمة العقلية وجوانب الشيء أو استعمال الخصم للمنهج نفسه، كما أن نفي المعارض العقلي لا يعني اثبات الشيء^(١١٥).

وبالإضافة إلى الحجج الجدلية السابقة دفاعاً عن العقل ورداً على الاتهامات له، هناك حجتان إيجابيتان رئيسيتان. الأولى وجود حقائق عامة يجتمع عليها كل العقلاء وأموث يتفق عليها كل الناس، ليس فقط بحكم العادة وميل الطباع إلى اللذات ونفورها من الآلام، بل كحقائق بديهية عامة تكشف عن وجود موضوعي للقيم ولأحكام السلوك العامة. لا خلاف بين العقلاء وإن جاز فانه انما يرجع إلى قلة العدد أو إلى قبيل الهوى ولكن الحقائق متفق عليها على عكس السوفسطائيين ومنكري الحقائق. يختار الإنسان الحسن ويترك القبيح لذاتها بصرف النظر عما ينتج عن ذلك من جلب المنافع ودفع المضار. يعرف ذلك العقلاء والصبيان دون ما حاجة إلى شرع. ويستطيع الخاصة الوصول إلى ذلك إن لم تستطع العامة الوصول إليه. فاتفاق العقلاء على حقائق بديهية يوجب الملاءمة والمنافرة والكمال والنقص ويدل على بداهة هذه الحقائق وإلا أصبح السلوك الأخلاقي نفعياً أو ذاتياً صرفاً وهدم الأساس الموضوعي له^(١١٦). والثانية أنه إذا ما تساوى الصدق والكذب

(١١٤) يقدم الجويني حججاً ست ضد المعتزلة أولها إبطال الضرورة، الإرشاد ص ٢٦٠؛ الغاية ص ٢٣٨ - ٢٣٩؛ الخوارج والكرامية مع المعتزلة، من الحسن والقبح ما يدرك ضرورة كالصدق والمفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة. ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح من الضروريات ثم يُرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها، النهاية ص ٣٧١.

(١١٥) يوجه الجويني حجة جدلية إلى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة مؤداها أن القبح اما يرجع إلى نفسه أو إلى صفة أو لا إلى نفسه ولا إلى صفة. ولا يرجع إلى نفسه ولا إلى صفة لأن القتل قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً فلم يبق إلا قبحه لورود الشرع به، الإرشاد ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(١١٦) استدلل المعتزلة بأن الناس طرا يجهزون بقبح الظلم والكذب الضار وقتل الأنبياء بغير حق

كطريقين للوصول الى هدف فان الانسان الى الصدق أقرب دون أي فرض من نفع أو كسب أو دفع ضرر نظراً لحسن الصدق وقبح الكذب . وبالرغم من أن هذه الحالة قد تكون افتراضية خالصة إذ لا يتساوى الحسن والقبح تماماً إلا أن الحسن يكون باستمرار أقرب الى الباعث الأقوى . بل إنه في حالة غلبة القبح فإنه يمكن للحسن أن يقلب بارادة أقوى والعود الى الذات والقدرة على تجاوز الظرف المادي

== ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الأنبياء . وليس هذا من الشرع إذ يقول به غير المتدين أصلاً . والناس مجمعون عليه جميعاً ، التحقيق ص ١٤٤ ؛ التمهيد ص ١١٠ ؛ الشرح ص ٣٠٥ ، ص ٣٠٩ ؛ النهاية ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ؛ ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً ولا العرف إذ العرف يختلف بالأهم وهذا لا يختلف ؛ الموافق ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ؛ اللطف ص ٢٨٠ - ٢٨١ ؛ كل هذا من الأوليات العقلية لم يختلف فيه عامي ولا فيلسوف . فللأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة . والحسن أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقف على سمع . والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان وما نشاهد في أفاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع وما وصل إلينا من تاريخ الانسان ، وما عرف في جاهلية . فمن زعم أن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدها أشد حقاً من النمل ! الرسالة ص ٧١ - ٧٢ ؛ ان واجب الوجود وصفاته الكمالية تعرف بالعقل . فإذا وصل مستدل ببرهانه الى اثبات الواجب وصفاته غير السمعية ولم تبلغه بذلك رسالة كما حصل لبعض أقوام من البشر ثم انتقل من النظر في ذلك وفي أطوار نفسه الى أن مبدأ العقل في الانسان يبقى بعد موته كما وقع لقوم آخرين ثم انتقل من هذا غلطاً ومصيباً الى أن بقاء النفس البشرية بعد الموت يستدعي سعادة لها فيه أو شقاء ثم قال أن سعادتها إنما تكون بمعرفة الله وبالفضائل وإنما تسقط في الشقاء بالجهل بالله وبارتكاب الرذائل وبني على ذلك أن من الأعمال ما هو نافع للنفس بعد الموت بتحصيل السعادة ومنها ما هو ضار لها بعده بإيقاعها في الشقاء فأني مانع عقلي أو شرعي يحظر عليه أن يقول بعد ذلك بحكم عقله . ان معرفة الله واجبة ، وأن جميع الفضائل وما يتبعها من الأعمال مفروضة وإن الرذائل وما يكون عنها محظورة ، وإن يضع لذلك ما يشاء من القوانين ليدعو بقية البشر الى الاعتقاد بمثل ما يعتقدوا الى أن يأخذوا من الأعمال بمثل ما أخذ به من حيث لم يوجد شرع يعارضه . أما أن يكون ذلك حالاً لعامة الناس يعلمون بعقولهم أن معرفة الله واجبة وأن الفضائل مناط السعادة في الحياة الأخرى ومدار الشقاء فيها ، نعملاً لا يستطيع عاقل أن يقول به . والمشهود من حال الأمم كافة يضلل القائل به في رأيه ، الرسالة ص ٧٢ - ٧٥ .

وممارسة الحرية في الموقف من أجل تغييره والافلات من حصاره وضغطه . وعلى هذا النحو ينقلب الحسن الى القبح بالعود الى ممارسة الحرية الأولى التي منها انبثق الحسن والقبح أول مرة . ان امكانية التمييز بين الحق والباطل ، وبين الصدق والكذب يثبت موضوعية القيم واستقلال المعاني وشمولها وامكان الحكم والاختيار^(١١٧) . وعند استواء الطرفين ينزع الشعور الى صفة موضوعية في الشيء يدركها العقل إدراكاً حدسياً . لا يعني استواء الطرفين إذن ضياع الصفات الموضوعية في شيء بل اختيار الانسان الحريين الخير والشر .

والعقل قادر على احتواء كل ما يعرض للانسان من مواقف وسد حاجاته . فهو ذات عاقل قادر على التمييز بين الأشياء . لديه قواه مثل التذكر والتخيل والتفكير ، يعتمد عليها في سعادته . قد تشتد فيلتذ الانسان بالذاكرة أو بالخيال أو بالفكر وقد تضعف هذه القوى فتؤثر في قدرة الانسان على الادراك فيختلف الناس في تمتعهم بها وفي ادراكهم للأشياء . ان اثبات أن حقائق العقل مطلقة وعامة وشاملة لا ينال من الله شيء فالله هو الاطلاق والشمول ، وهو القانون وهو العقل . بل ان هذه الحقائق العقلية العامة الشاملة لأحد مظاهر الوجود الالهي في الحياة الانسانية وأحد الأدلة عليه . بل يمكن القول إن صفات الله العامة المطلقة الشاملة هي نفسها هذه الحقائق الانسانية العامة وبالتالي فإن انكار الحسن والقبح العقلين انكار لصفات الله^(١١٨) .

(١١٧) ان من عنّ له تحصيل غرض من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، المواقف ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ؛ وربما قال أبو علي وأبو هاشم ان وجه الحسن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقبح أولى ، التعديل والتجوير ص ٧٠ ؛ رفض الجويني حجة استواء الصدق والكذب والميل الى الصدق بأن ذلك عادة وليس طبيعة ، النهاية ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ الغاية ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ؛ وهي احدى الحجج التي يوجهها ضد المعتزلة ، الارشاد ص ٢٦٣ - ٢٦٥ ؛ الغاية ص ٢٤ .

(١١٨) قال قائلون من زعمائهم منهم الحارث بن علي الوراق البغدادي وعبد الله بن حمود الكعبي البلخي وغيرهما أن كل شيء حسن بوجه ما قلنا يمتنع وقوع مثله من الله لأنه حيث يكون حسناً ، إذ ليس قبيحاً البتة على كل حال . وما كان قبيحاً على كل حال فلا يحسن البتة فهذا منفي عن =

ان الاعلاء من سلطان العقل ليس أثراً خارجياً بل من طبيعة العقل وحكمة الشرع ، وإلا كان كل شيء حسن فينا وافداً من الخارج وكل شيء سيء فينا نابع من الداخل . وشتان بين مصادر المعتزلة في العقل ومصادر الدهرية والمنانية والبراهمة . وإن كان هناك اتفاق في العقل فالطبيعة البشرية واحدة والروح الانسانية واحدة (١١٩) .

== الله أبداً . ومن القبيح على كل حال أن تفعل بغيرك ما لا تريد أن يفعل بك وتكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه ، الفصل حـ ٣ ص ٧٨ ؛ قال جمهور المعتزلة : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائراً ، ومن فعل الظلم كان ظالماً ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً قالوا : العدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه ، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ .

(١١٩) اتهام المعتزلة باجرائهم الحكم على الباري بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض بأنه سبق لذلك أصل عند الدهرية والمنانية والبراهمة . فقالت الدهرية لما وجدنا الحكم فيما بيننا لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ووجدنا من فعله ما لا فائدة فيه فهو عابث هذا الذي لا يعقل غيره . ولما وجدنا في العالم خيراً وشرّاً وعيثاً واقداراً ودوداً وذباباً مفسدين انتفى بذلك أن يكون له فاعل حكيم . وزادت طائفة : علمنا بذلك أن للعالم فاعلاً سفيهاً غير الباري وهو النفس وأن الباري الحكيم خلاها تفعل ذلك ليربها فساد ما تخيلته ، فإذا استبان ذلك لها أفسده الباري الحكيم حينئذ وأبطله ولم تعد النفس الى فعل شيء بعدها . وقالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية ، وزادت ومن خلق خلقاً ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالم عابث . ومن خلق خلقاً ثم سلط بعضهم على بعض وأعزى بين طائع خلقه فهو ظالم عابث فعلمنا أن خالق الشر وفاعله غير خالق الخير ، الفصل حـ ٣ ص ٧٣ ؛ وزادت البراهمة على التناسخية أننا لا نحتاج الى شريعة وشارع أصلاً فإن ما يأمر به النبي لا يخلو اما أن يكون معقولاً أو لا يكون معقولاً . فإن كان معقولاً فقد استغنى بالعقل عن النبي . وإن لم يكن معقولاً لم يكن مقبولاً ، النهاية ص ٣٧٨ ؛ خالفت في ذلك التنوية والتناسخية والبراهمة فصاروا الى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح . وإذا ورد الشرع بها كان خبراً عنها لا مثبتاً لها . ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة ، ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها في مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ ؛ وقالت البراهمة والقدرية أنه لم يكن جائزاً تخلية العباد من التكليف . ولو فعل ذلك لكان قد أغرامهم بالمعاصي ، الأصول ص ١٤٩ ؛ وقد حجرت القدرية عليه في قولها أنه ليس له خلق أعمال العباد وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس خلق الشرور من الأعمال وأضافوا اليه اختراع الخيرات كلها ، وهي مسألة التعديل والتجوير ، وقولهم أنه ليس له ==

أ - اثبات العقل قبل السمع. والعقل قادر قبل السمع على الحكم ، وقادر على أن يكشف الواجبات العقلية مثل تعلق الأفعال بالمدح والذم والثواب والعقاب أي قانون الاستحقاق وشكر المنعم . كما يمكن للعقل ادراك صفات الأفعال ادراكاً مستقلاً عن أي ثواب أو عقاب خارج الأفعال ذاتها وادراك النتائج المترتبة عليها وأثرها في توجيه الواقع وإعادة بنائه . وقد كانت الأخريات آخر مكتسبات الفكر الديني كما كان أولها التوحيد كما هو واضح في تطور الوحي وتاريخ النبوة (١٢٠) . وقد يصل الأمر الى حد جعل التقصير في المعرفة يستوجب العقوبة وكأن هناك تكليفاً عقلياً قبل التكليف الشرعي . وإذا كانت صورة العقوبة وشكلها بمعنى التخليد بالنار لا تعرف إلا بالسمع إلا أن الجزء على الأفعال يعرف بالعقل مثل وجوب الشكر . وقد يكون الجزء في مرحلة ما قبل السمع نتائج الفعل في الطبيعة وأثره في العالم أي الجزء الدنيوي قبل أن يضاف اليه الجزء الأخروي . وإذا كان شكل المعارف النظرية بعد السمع هو معرفة الله ذاته وصفاته وأفعاله أو الشرائع العملية وطرقها مثل الصلاة والصوم والحج ، فإن المعارف الخلقية والاجتماعية القائمة على المصلحة والمفسدة يمكن ادراكها بالعقل قبل السمع ، ما يجب وما لا يجب ، الحسن والقبح ، وهما أساس الشرائع البدائية . قد تختلف وتتطور طبقاً لرقى الوعي الانساني حتى تتحدد بالأحكام الشرعية وتصبح أساساً عقلياً وطبيعياً للحلال والحرام ، للواجب والمحظور . ومهما تغيرت الأحكام والأشكال والتصورات والقوانين فستظل مقولتنا الحسن والقبح قائمتين كمقولتين فطريتين عقليتين طبيعيتين .

== منع اللطف دلالة التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء في الدنيا ، الأصول ص ٨٢ .

(١٢٠) النهاية ص ٣٨١ - ٣٨٧ ؛ الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلاً أن منكري الشرائع وجاحدي البنات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر ولو كان الأمر يتوقف على السمع في ذلك لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح ، الارشاد ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ؛ ذهب المعتزلة الى أن التحسين والتقيح من مدارك العقول على الجملة ولا يتوقف ادراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسناً صفة وكذلك القول في القبيح عندهم ، الارشاد ص ٢٥٨ ؛ الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرف بأدلتها فإن كان من أهل الحمل نظر في جملة الأدلة وإن كان من أهل العلماء نظر فيها وفي تفصيلاتها . . . النظر والمعارف ص ٥٣٣ .

وإن أمكن عذر الانسان في عدم معرفة الله المعرفة النظرية المفطورة فانه لا يعذر إذا ما جهل الله على الاطلاق في أشكاله البدائية الأولى . إن لم يكن العقل قادراً على ادراك المعارف النظرية أو التشريعات العملية فإنه قادر على ادراك الحقائق الأخلاقية والاجتماعية . لذلك لا يهم إذا كان العقل لا يدرك الذات المجرد أو عدد الركعات والسعي بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل فهي تشريعات تتدخل فيها العادات والأعراف والتقاليد . أما الحكمة منها فيمكن ادراكها بالعقل قبل السمع وإن تفاوتت الأشكال والرسوم قبل السمع وبعده (١٢١) .

(١٢١) إتفقت المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح كذلك ، الملل حـ ٣ ص ٦٨ ؛ عند المعتزلة والبراهمة العقول طريقة الى معرفة الواجب والمحذور . وقال أكثرهم القبيح في العقل هو الضرر الذي ليس فيه نفع ولا هو مستحق . ومنهم من قال معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق في ضرورة العقل وبداهته . واختلفوا في وجه تعليق الايجاب والحظر على العقول ، الأصول ص ٢٦ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ؛ وعند النظام المفكر قبل ورود السمع إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال ، الملل حـ ٣ ص ٨٨ ؛ وعند أبي الهذيل المفكر قبل ورود السمع يجب عليه أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر وإن قعد في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، الملل حـ ٣ ص ٧٧ - ٧٨ ؛ وعند بشر بن المعتمر المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري بالنظر والاستدلال ، الملل حـ ٣ ص ٩٨ ؛ ويقول في الوعيد أن استحقاق العقاب والخلود في النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وسائر أصحابه يقولون التخليد لا يعرف إلا بالسمع ، الملل حـ ٣ ص ٩٠ ؛ وقال الجعفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن البشر في تحسين العقل وتقييحه أن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وعليه أن يعلم أنه ان قصر ولم يعرفه ولم يشكر عاقبه عقوبة دائمة فأثبتنا التخليد واجباً بالعقل ، الملل حـ ٣ ص ١٠٥ ؛ وقال ثمامة بن الأشرس في تحسين العقل وتقييحه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع مثل أصحابه وزاد عليهم ان من الكفار من لا يعلم خالقه وهو مقدر وأن المعارف كلها ضرورية وأن من لم يضطر الى معرفة الله فهو مسخر للعباد كالحيوان ، الملل حـ ٣ ص ١٠٧ ؛ وعند الجاحظ الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله خالقهم وعالمون - عارفون بأنهم محتاجون الى النبي . وهم محجوجون بمعرفتهم . ثم هم صنفان : صنف عالم بالتوحيد وصنف جاهل به فالجاهل معذور والعالم محجوج ، الملل حـ ٣ ص ١١٢ ؛ واتفق الجبلاء على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية . وأثبتنا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الأحكام وموقنات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يتندي اليها فكر . ويمقتضى العقل والحكمة يجب —

لم يكن العقل قبل ورود الشرع صفحة بيضاء بل كان قوة قادرة على التمييز بين الأشياء . وكان غرض الوحي منذ بدايته إلى نهايته كمال العقل . العقل قادر على معرفة الأشياء بلا شرع . والمعرفة ليست غيباً . الشرع مقرر ومثبت لحكم العقل وليس بادئاً أو نافياً له . أما أحكام العقل الصادرة عن عاطفة تطهر مثل تحريم ايلام الحيوان فليست صادرة عن طبيعة العقل بل عن مزايدة في الموقف الانساني الوجداني، ووقوع في الانسانية الفارغة ووضع الانسان على مستوى الطبيعة وليس سيداً لها . لقد تنازع الناس في أمور معقولة قبل ورود الشرع وانتهوا الى أحكام عقلية . وإلا فكيف كان يحكم القاضي قبل الشرع بين المتخاصمين ؟ وفيما كانت القوانين القديمة ؟ ألم يدخل كثير من القوانين القديمة في الشرائع الالهية إما تمثلاً لعدالتها أو إقراراً للأعراف السائدة؟^(١٢٢) ان الجدل الذي قام حول القيم قبل ورود الشرع يثبت موضوعيتها . هناك حقائق عقلية عامة يدركها العقل دون ما حاجة الى شرع مثل استحالة الشرك وكل صفات النقص في الكمال . وإذا كانت المعرفة النظرية الخالصة لا يقدر عليها إلا العقلاء فإن الصور الفنية إحدى وسائل التعبير عن الأحوال النفسية والظروف الاجتماعية التي تفرض أشكالها من تأليه وتجسيم وتشبيه إذا كان التنزيه أعلى مراحل التجريد والعقلانية في المعارف النظرية الخالصة^(١٢٣) . ولكن المعارف النظرية الخالصة ليست شرطاً للمعارف

== على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي إلا أن التأقبت والتخليد فيه يعرف بالسمع ، الملل حـ ٣ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٢٢) دخلت كثير من شرائع بابل وآشور وقوانين حمورابي في العهد القديم كما دخلت كثير من الشرائع اليونانية والرومانية في العهد الجديد . وقد أثبت القرآن كثيراً من عبادات العرب قبل الاسلام بعد تهذيبها حتى تتفق مع التوحيد مثل مناسك الحج .

(١٢٣) إننا قاطعون بأن المعارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص أي يستحق الدم والعقاب في حكم الله وإن لم يرد شرع ، التحقيق ص ١٤٥ ؛ وقالت الكرامية أيضاً أن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول وأن يعتقد أن الله أرسل رسلاً الى خلقه . وقد سبقهم أكثر القدرية الى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقول ولم يقل أحد قبلهم بوجوب اعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم ، الفرق ص ٢٢٢ ؛ واتفقت الكرامية على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وتجب ==

الخلقية العملية . تحتاج الأولى الى عقل خالص بينما تقوم الثانية على صدق النية وحسن الطوية^(١٢٤) . وإذا كان العقل قادراً على أن يصل إلى كل المعارف والحقائق حتى قبل أن يبلغه السمع ، فعليه الحجة ومطالب بالبرهان سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه . إن ما يعلمه العقل اضطراراً لا يفتقر إلى سماع كالعلم بقبح الظلم وقبح الكفر بالنعمة ووجوب الانصاف والشكر . ما دل عليه مدلول من جهة العقل لا يفتقر إلى سماع وإلا لافتقر السمع الى سماع إلى ما لا نهاية وبالتالي لن يثبت شيء بالعقل . السمع دليل خارجي في حين أن العقل دليل داخلي^(١٢٥) . المكلف هو العامل سواء بلغته دعوة الرسل أم لم تبلغه . فالإنسان مطالب بالمعارف العقلية حتى لو عاصر النبوة ولكن لم تبلغه الدعوة . فهو معذور بجهله بالرسول والشرائع أما الذي جهل التوحيد والعدل فانه كافر معاقب وكأن أحكام الايمان والكفر تصدر على أصول نظرية خالصة وليس على الأفعال المترتبة عليها ، الفردية والاجتماعية ، وكأن الجزاء الأخروي هو الشكل الوحيد للنتائج المترتبة على الفعل دون أثرها في الدنيا ونتاجها المباشرة في سلوك الناس^(١٢٦) . وقد يصل الأمر الى حد التبليغ فقط

== معرفة الله بالعقل كما قالت المعتزلة إلا أنهم لم يشيخوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلاً كما قالت المعتزلة ، الملل حـ ٢ ص ٢١ .

(١٢٤) من قال من المعتزلة أن المعارف ضرورية كالجاحظ ونجاسة والصالحى فقد قال بأنه لا تكليف إلا على من عرف الله ومن لا يعرفه لم يكن مكلفاً وإنما كان مخلوقاً للسخرى والاعتبار . وهذا القول يوجب على صاحبه أن يكون العوام من عبدة الأصنام والزنادقة والدهرية ناجين من عذاب الآخرة ، الأصول ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٢٥) أجمعت المعتزلة جميعاً أن الناس معجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٢ ؛ في أن المكلف ليعلم بعقله ما كلف من دون سماع ، الأصلح ص ١٥٢ ؛ قال أهل العدل : المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بالنظر ، والعقل وشكر النعم واجب قبل ورود السمع ، الملل حـ ١ ص ٦٤ .

(١٢٦) من ذهب الى أن الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا فيمن لم تبلغه الدعوة . قالت المعتزلة إن من كمل عقله واعتقد الحق في العدل والتوحيد فهو مقدور في جهله بالرسول والشرائع . ومن زاغ عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق الوعيد ، الأصول ص ٢٦٣ ؛ في بيان حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام : الكلام في المسألة مبني على الخلاف في وجوب المعارف==

دون البرهان وكأن الاعلان عن النبي كاف لتصديقه^(١٢٧) . وكيف يكون الخبر

== العقلية . من قال انها ضرورية قال فيمن لم تبلغه دعوة الاسلام ان كان قد عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله بالنبوة واحكام الشريعة . وان لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الآخرة ثواب ولا عذاب ، الأصول ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ؛ وان كان من وراء السد أو في طرف من أطراف الأرض ناس لم تبلغهم دعوة الاسلام نظر فيهم : أ - ان كانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كالمسلمين ويجب على من طرأ عليهم من المسلمين أن يدعواهم الى أحكام شريعة الاسلام ب - ان امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع من شرائع أهل الكتاب صاروا حينئذ كالوثنية لا تقبل عنهم الجزية ح - ان كانوا أهل كتاب من اليهود والنصارى أو الصابئين ولم تكن دعوة الاسلام بالغة إليهم وامتنعوا عن قبولها بعد أن بلغتهم صاروا من أهل الجزية كاليهود والنصارى ولا يجوز قتل أحد منهم قبل دعوته الى الاسلام واقامة الحججة عليه . فإن قتل المسلم واحداً منهم قبل ذلك اختلفوا في دية . قال أبو حنيفة لا دية عليه وقال الشافعي بوجوب الدية . واختلف أصحابه في مقداره فمنهم من قال كدية المسلم ومنهم من قال كدية أهل دينه فإن لم يكن على شيء من الأديان فكدية المجوس ، الأصول ص ٣٢٧ - ٣٢٨ ويبين ذلك امتداد علم أصول الدين في علوم الفقه ، وظهور العقيدة في الشريعة ؛ من لم تبلغه دعوة الرسول فلم يؤمن حتى مات ، غلغل في النار عند المعتزلة ونجا عند الأشاعرة لعدم وجوب الايمان عليه قبل البعثة ، التحقيق ص ١٤٦ ؛ ومن لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل شرح الفقه ص ٤٥ .

(١٢٧) قالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه دعوة الاسلام ينظر فيه أ - ان اعتقد الحق من العدل والتوحيد وجهل شرائع الأحكام والرسول فحكمه حكم المسلمين ، وهو معذور فيما جهله من الأحكام لأنه لم يقدّم به الحججة عليه ب - ومن اعتقد منهم الإلحاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالاعتقاد وينظر فيه ١ - ان كانت قد انتهت اليه دعوة بعض الأنبياء فلم يؤمن بها كان مستحقاً للوعد على التأييد ٢ - إن لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفاً ولم يكن له في الآخرة ثواب ولا عقاب ان عذبه الله في الآخرة كان ذلك عدلاً منه ولم يكن عقاباً له كما أن إبلاهم الأطفال والبهائم في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء . وإن أنعم الله في الآخرة فهو أفضل منه وليس بثواب له على الطاعة كما أن ادخاله ذراري المسلمين في الجنة فضل منه وليس بثواب على الطاعة ح - ان كان الذي لم تبلغه دعوة الاسلام غير مقدمة ككفر أو لا توحيداً فليس بمؤمن ولا كافر ان شاء الله عذبه في الآخرة عدلاً وإن شاء الله أنعم عليه فضلاً وليس لأحد لقي أحداً لم تبلغه الدعوة قبله حتى يقوم الحججة عليه فإن قتله فقد قال أهل العراق لا دية عليه وأوجب عليه الشافعي دية مع الكفار . فإن كان على شريعة أهل الذمة فديته دية ذمي وإن لم يكن على شرع ما فقد قيل : فيه دية مسلماً انه مسلم وقيل فيه بأقل الديات وهو دية المجوس في==

بديلاً عن العقل ؟ قد يصدق الخبر ويكذب . كما أنه يعتمد على الفهم والتأويل وتصديق الراوي للخبر مصدر المعرفة وينتج عنه التكليف بالشرائع بالضرورة سواء حمل هذا الخبر تشريعاً أم لم يحمل^(١٢٨) . والشرع له أسسه الموضوعية بصرف النظر عن الشارع والمبلغ . فعندما تحول الجماعة الشرع الى دافع تفرز الجماعة من بينها المنظر والقائد ، ويكون التنظير والقيادة جماعية فإن كان التكليف عقلاً وشرعاً فإنه في هذه الحالة لا يستقل العقل ويصبح أيضاً مفعولاً به وليس فاعلاً . فإذا كان الله هو الذي خلق وهو الذي ركب وهو الذي هيأ وأعطى الوسائل وهو الذي ساعد فماذا يبقى للعقل؟^(١٢٩) والعجيب أن الصوفية والأشاعرة والفقهاء وكل أعداء

قول الشافعي وأصحابه ، الأصل ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ؛ وعند الأطراف الخوارج من لم يعرف أحكام الشريعة من أطراف العالم فهو غير مقدور ، الاعتقادات ص ٤٨ ؛ عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذ أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل واثبتوا واجبات عقلية كالقدرية ، الملل ح ١ ص ٤٧ ؛ وعند الكرامية إذا أظهرت دعوة النبي فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والاقرار به من غير توقف على معرفة دليل وأخذوا هذا القول من أباضية الخوارج الذين قالوا إن قول النبي أنا نبي نفسه حجة لا يحتاج معها الى برهان . الفرق ص ٢٢٢ .

(١٢٨) قال بعض الإباضية من ورد عليه الخبر بأن الخمر قد حرمت وأن القبلة قد حولت ، فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر ، عليه أن يعلم ذلك بالخبر وليس عليه أن يعلم أن ذلك عليه بالخبر ، مقالات ح ١ ص ١٧٣ ؛ الفرق ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ قالت إحدى فرق الإباضية أنه لا حجة لله على الخلق في التوحيد إلا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء ، الفرق ص ١٠٦ ؛ وقال بعضهم لا يجوز على الله أن يخلي عباده من التكليف لوحدانته ومعرفته وأجازة بعضهم أن يخليهم من ذلك . وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين وجبت عليهم الشرائع والأحكام وقف على ذلك أم لم يقف سمعه أم لم يسمعه ، مقالات ح ١ ص ١٧٢ - ١٧٣ ؛ وقال سائر الأئمة لا يائمه بترك ما لم يقف عليه منها إلا أنه ثبتت عليه الحجة فيه ، الفرق ص ١٠٦ ؛ قال ضرار في المفكر قبل ورود السمع أنه لا يجب عليه شيء يعقله حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه ولا يجب على الله شيء بحكم العقل ، الملل ح ١ ص ١٣٤ ؛ وحكى عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضاً ما لم تأتهم الرسل وأن الفرائض تلزم بالرسل واعتلوا بقول الله « وما كنا معذنين حتى نبعث رسولاً » (١٧ : ١٥) ؛ مقالات ح ١ ص ١٩١ .

(١٢٩) قال الجبائي وابنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذ لم يكلفهم عقلاً وشرعاً فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقيح والنفور من الحسن —

العقل يشبتون العقل قبل البعثة ويجعلونه متزامناً مع الخلق ومع ذلك ينكرون عليه استقلاله في معرفة الحسن والقبح كما ينكرون على الانسان خلق الأفعال^(١٣٠) .

والعقل هو الذي يميز الانسان عن الحيوان . ومن لم يعرف بالعقل أصبح كالحیوان خادماً للانسان العاقل لا حرج عليه ولا تثريب ، ولا ثواب ولا عقاب في الآخرة ! العقل انساني خالص ، ملكته انسانية وقوة بشرية لا تعطى الى الحيوان إلا اسقاطاً من الانسان ووهماً . لذلك فإن الأفعال الحرة وحدها هي التي توصف بالحسن والقبح لا الأفعال الاضطرارية أو أفعال الصبيان والمجانين أو أفعال الحيوان والنبات والجماد . الفعل لا يكون فعلاً عاقلاً إلا إذا كان فعلاً حراً . ولو كان الحيوان حراً فإنه لا يكون مكلفاً لأنه غير عاقل فشرط التكليف الحرية والعقل^(١٣١) . والعقل هو العقل الكامل القادر على العلم . وعلمه نوعان . علم اضطراري ناشئ من طبيعة العقل وعلم كسبي ناشئ من الحواس والتجربة والملاحظة . وقد يدخل الخاطر في تحديد كمال العقل ، وهو عمل العقل المولد للأفكار ، العقل المعبر عن الشعور الخلاق . قد يكون كمال العقل ، وهو عمل

== وركب فيهم الأخلاق الدائمة فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهذبة الأدلة بحيث يكون مزيجاً لعلهم فيها أمرهم ويجب عليه أن يفعل بهم أو على الأمور الى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه ، الملل حـ ٣ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٣٠) عن أبي حنيفة أنه قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى عن خلق السموات والأرض وخلق نفسه . لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ، شرح الفقه ص ٩٥ - ٩٦ ؛ وعند الصوفية أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلاء فخاطبهم ، الفقه الأكبر ص ١٨٥ وفي الحديث القدسي الذي يروجه الصوفية « أول ما خلق الله خلق العقل » .

(١٣١) ذكر بعضهم أن الله قبح في عقول بني آدم أكل ما يعطيهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك في عقول الحيوان ، الفصل حـ ٣ ص ٩٤ - ٩٥ ؛ المراد فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ، حاشية الكليني ص ٢١٦ ؛ وكان التكليف خاصاً بنوع الانسان . وأما غيره من الحيوانات فهو وإن كان أيضاً مختاراً في أفعاله الاختيارية إلا أنه لا يتوجه عليه التكليف لأنه لم يخلق فيه عقلاً يميز به بين الضار والنافع ويقدر به على فهم خطاب الأمر والنهي ، القول ص ٤١ .

العقل المولد للأفكار ، العقل المعبر عن الشعور الخلاق . قد يكون كمال العقل هو الاضطرار الى علوم الدين لأنها لا تفهم إلا بالعقل . وسلامة العقل دليل البلوغ . لا يهم بعد ذلك تحديد العمر العقلي كما هو الحال عند الفقهاء ، سلامة العقل عند الاحتلام أي البلوغ العضوي لذلك لا يصح اسلام الصبي أو كفره لأنه في مرحلة ما قبل البلوغ كما أن تحديد العقل تحديداً كمياً بعدد السنين تحديد خارجي خالص . كمال العقل صفة كيفية لا تحدد إلا كيفاً . يكمل العقل باستقلال الشعور ووعيه . وقد يختلف العمر الزمني من فرد الى فرد ، ومن حال الى حال ، ومن جماعة الى جماعة ، ومن عصر الى عصر . فهو عامل فردي أكثر منه تحديداً موضوعياً بالرغم من وجود عوامل موضوعية تؤهل للعومي وإن لم تحتم ظهوره مثل التعليم والحوار وممارسة الرأي والمشورة والعمل الجماعي . يكفي للآخرين التحقق من صدقه بالمراجعة والتحقيق ، ويمكنهم المعارضة والاثبات . منهج العقل إذن منهج عام يمكنه ضم الفكر البشري^(١٣٢) . العقل هو كل شيء الحس والملاحظة والادراك والاحساس الداخلي وشهادة الوجدان ومجرى العادات واستقراء الحوادث^(١٣٣) . إذا عمل العقل في الطبيعة وحلل ظواهرها فإنه لا بد وأن ينتهي الى ما جاء به السمع^(١٣٤) .

(١٣٢) هناك آراء عديدة في البلوغ منها أ - عند أبي الهذيل البلوغ كمال العقل ، والعقل منه اضطرار ومنه اكتساب ب - عند الجبائي البلوغ تكامل العقل ، والعقل هو العلم من العقال أي ما يمنع ومنه اضطرار ومنه اكتساب ح - عند بعض البغداديين لا يكون العقل كاملاً إلا مع الحاطر والتنبيه د - عند تمامة بن الأشرس التميمي لا يكون الانسان بالغاً إلا بأن يضطر الى علوم الدين ه - أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل وعند كثير من المتفقه الحلم مع سلامة العقل ويحدث ذلك عند ١٥ سنة أو ١٧ سنة ولا يكون الانسان بالغاً لو أتت عليه ٣٠ سنة وأكثر منها سلامة العقل حتى يحتلم .

(١٣٣) هذا ما يظهر باستمرار عند ابن حزم في قوله . وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس . . . الفصل ح - ١ ص ١٣ ؛ ص ٦٣ ؛ انظر أيضاً ، الفصل الثالث ، نظرية العلم . وقد عرف المعتزلة بأنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ، التنبيه ص ٣٥ - ٣٦ .

(١٣٤) شرح الفقه ص ١٠ ؛ الأصول ص ٢٤ ؛ من لم تبلغه الدعوة ولم يكن مخاطباً بالاسلام وحصلت =

لذلك كانت الأفعال قبل الشرع على الإباحة طبقاً للقاعدة الشرعية في أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتحريمها^(١٣٥) . وكان الناس قبل الشرائع على حكم العقل أي على البراءة الأصلية ومحبة الأشياء الطبيعية . الأفعال قبل اكتمال الوحي على الإباحة إن لم يرد فيها شرع ولكن بعد اكتمال الوحي تكون الأفعال طبقاً لأحكام العقل وقوانين الطبيعة . قبل الوحي كان يمكن للعقل أن تسوده الأهواء والانفعالات وللطبيعة أن تسودها قوة خارجية عنها ولكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة ثابتة منذ اكتمال الوحي . ليس وجوب العقل مساومة على الشرع في أنه لا يجب شيء من قبل العقل في مقابل أنه لا يجب شيء قبل ورود الشرع وكان الله يدخل في مساومة مع الانسان ، لا يوجب العقل على الأول شيء ولا يوجب الشرع على الثاني شيء قبل وروده^(١٣٦) . وهنا يبرز سؤال : ماذا كانت ديانات الأنبياء قبل نبوتهم ؟ هل كان كل نبي على دين النبي الذي قبله قبل أن تأتبه النبوة الجديدة ؟ هل كان على دين ابراهيم ، الحنيفية السمحة التي أكملها الاسلام ؟ هل كان على دين العقل ؟ أم هل كان على البراءة الأصلية على الفطرة والطبيعة ؟ والحقيقة أن هذا سؤال ليس مجرداً بل ينطبق على كل حالة على حدة . كان أنبياء بنو اسرائيل على دين الأنبياء السابقين . ولا تنشأ إلا مشكلة آدم على أي دين كان قبل أن يبلغه الله الرسالة ؟ فإذا كان آدم منذ وجوده في الأرض قد تلقى الوحي تكون النبوة معاصرة لوجود الانسان . أما خاتم الانبياء فقد كان على دين أبي الأنبياء ابراهيم وهو دين العقل والطبيعة والفطرة^(١٣٧) .

== عنده عقائد التوحيد هل يصح ويثاب عليه في الآخرة ؟ عند بعض العلماء يصح كاسلام الصبي وعند الآخر لا يصح ، التحقيق ص ١٤٦ .

(١٣٥) عند قوم من الفقهاء أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الحظر لا يباح شيء منها إلا بدلالة شرعية ، الأصول ص ٢٠٣ ؛ وعند أهل الظاهر أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة فلا يحرم شيء منها إلا بشرع ويلزمهم أن يكون اعتقاد الحظر مباحاً وما جاز اعتقاد حظره فهو محظور ، الأصول ص ٢٠٣ ؛

(١٣٦) في التحسين والتقييح وبيان أنه لا يجب على الله شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ .

(١٣٧) عند الأشاعرة كل نبي كان قبل نبوته مؤمناً بربه عارفاً بتوحيده اما على حكم الدلائل العقلية واما ==

ب - اثبات العقل بعد السمع . والحقائق العقلية هي أساس الحقائق الشرعية ، وأن ابطال الأولى يرفع الثانية . وموضوعية القيم سابقة على حكم الشرع . وما حكم الشرع إلا تأييد لها وتقوية للبواعث الانسانية وتحويلها إلى دوافع للسلوك ومقاصد وأهداف . العقل ضروري لفهم النقل وإلا نزل النقل على خواء وهبط الوحي في فراغ . معرفة صحة السمع متوقفة على العقل . وما تفتقر صحة السمع اليه لا يجوز أن يحتاج فيه الى سمع لأنه يؤدي الى الدور وبالتالي الى ابطال الاثنين وإن اثبات العلوم الضرورية سمعاً تناقض لأن العقل مكتف بذاته ولا يمكن اثباته إلا بالعقل . فلا يمكن معرفة صحة الكتاب والسنة إلا مع العلم بأن الله حكيم لا يفعل القبيح وذلك لا يعرف إلا عقلاً . يمكن معرفة الله إذن بالعقل دون السمع . وهناك الدواعي مع النظر والخواطر . لذلك كان النظر أول الواجبات (١٣٨) . أما المعجزة فهي تصديق لا تصور ، والنظر في صدق النبي متوقف على العقل إذ أن العقل شرط صحة السمع وذلك يوجب كون العقل مستقلاً بذاته دون سمع وليس في حاجة الى كرم لطف أو بيان مصلحة . لو لم يكن الواجب عقلاً لزم افحام الأنبياء الذين يعتمدون على البرهان والعقل . فصدق النبوة ليس بالمعجزة الخارجية بل بالبراهين الداخلية . كما أن جلب الصالح ودرء المفسد وهو أساس الشريعة من استنباط العقل (١٣٩) . بل ان قانون الاستحقاق ذاته الذي

== على شريعة نبي قبله . وقالوا في نبينا أنه كان قبل نزول الوحي عليه على ملة ابراهيم . وقال : الكرامة انه كان على شريعة عيسى . وهذا عن طريق العقل جائز وان لم يرد به الخبر ، الأصول ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١٣٨) لورفضنا الحسن والقبح من الأفعال الانسانية ورددناها الى الأحوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل وقول على قول . ولا يمكن أن يقال له ولأنه إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويُقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها ، النهاية ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ؛ وان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فهم أيضاً بعد وروده ، الارشاد ص ٢٦٥ ؛ الأصلح ص ١٥١ - ١٥٣ .

(١٣٩) لو لم يكن أول واجب على المكلف واجباً عقلياً أي يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقاً للشواب في حكم الله لزم افحام الأنبياء ، التحقيق ص ١٤٥ ؛ فإن لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى افحام الرسول فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب ==

تترتب عليه أمور المعاد من وضع العقل^(١٤٠) .

ان معرفة النقل قائمة على معرفة العقل ووجوب النظر . وان ايجاد الأدلة والبراهين لا يعني الاعتماد على العقل بل هو بحث عن أساس عقلي للنص . وفي الغالب ما يكون أساساً خطائياً انفعالياً تصويرياً في حاجة الى نقد عقلي للنص حتى يتحول الى برهان محكم . ومثال ذلك دليل الحدوث ودليل التمانع ومعظم الأدلة التي صاغها الأشاعرة . يمكن معرفة القانون العام من الوحي ومن العقل على السواء . ولكن نظراً لأن معرفة الوحي قد تتغير بفعل النسخ فتظل المعرفة العقلية قائمة وثابتة ، فهي الضابط والمحك والمقياس . وإذا ما ورد دليل الشرع في ظاهره مخالفاً لدليل العقل فإنه يتم تأويله فالعقل أساس السمع ولا يجوز وقوع تناقض بينهما^(١٤١) . إذا تعارض النقل والعقل فإنه يمكن حل هذا التعارض بالتأويل إما تأويل النصوص بعضها البعض أو تأويلها جميعاً بحيث تتفق مع العقل على ما هو معروف في علم أصول الفقه في باب « التعارض والتراجع »^(١٤٢) . وإذا ثبت

ان يقول: ان لم يكن النظر واجباً فلا أقدم عليه وإن كان واجباً فيستحيل أن يكون مدركه العقل، والعقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع، لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة والا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى أن لا تظهر صحة النبوة أصلاً ، الاقتصاد ص ٩٨ - ٩٩ طريقان الزاميان أي النتائج المتناقضة لمسلمات الخصم أ - لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن التمييز بين النبي والمنبئ وأنه باطل اجماعاً ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ب - الاجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع في الأحكام ، المواقف ص ٣٢٦ - ٣٢٧ انظر أيضاً الفصل التاسع عن النبوة .

(١٤٠) وأما استحسان العقلاء انقاذ الغرقى واستقبالهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني ، النهاية ص ٣٧٩ .

(١٤١) ان دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهراً يقتضي ذلك أن تناوله لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيها التناقض ، اللطف ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(١٤٢) مثال : ورد السمع بأن العوض على العاقلة في قتل الخطأ الواقع على وجه مخصوص وهو يبدو معارضاً لنظرية العوض الشاملة عند المعتزلة ، اللطف ص ٤١ .

شيء بالسمع فإنه يجوز من جهة العقل ، فالعقل أساس النقل . وتظل الحجة النقلية ظنية ما لم تؤيدها حجة عقلية ولو واحدة طبقاً لنظرية العلم الأولى^(١٤٣) . أما عندما يكون النقل أساس العقل فإن تطابقهما يتم لحساب النقل أو يأتي اليقين من النقل ويفترض تطابق العقل معه في حين أن النقل لا يعطي اليقين بمفرده . إذا كان النقل أساس العقل فأين بداهات العقول وأوليائهما ؟ وماذا عن نظرية العلم التي ظهرت فيها أوليات العقل كاحدى ركائزها ؟ وكيف يمكن الاستدلال والمحااجة دون أوليات العقول ؟^(١٤٤) ؟

وعلى هذا النحو ، وطبقاً لبناء العقل يمكن تحديد الصلة بين العقل والسمع في الأفعال . فالواجب بالشرع هو الحسن بالعقل . والمحرم بالشرع هو القبيح بالعقل . ولا يمكن أن يكون الواجب بالشرع قبيحاً بالعقل أو أن يكون المحرم بالشرع حسناً بالعقل . أما المباح فإنه يلتقي فيه العقل والشرع معاً وقياساً على ذلك أيضاً يمكن ادخال المندوب والمكروه في البناء النظري . ونظراً لأنه لا توجد إلا مقولتا الحسن والقبح المطلقتين فإنه يمكن ضم الحرية الى العقل وبالتالي يتوحد شقا أصل العدل . وفي هذه الحالة يكون المندوب بالشرع حسناً بالعقل اختياراً ويكون المكروه بالشرع قبيحاً بالعقل اختياراً . لا يوجد واجب بالسمع يكون قبيحاً في العقل ولا محذور في السمع يكون حسناً في العقل . ولا يكون مندوب في السمع قبيحاً في العقل ولا مكروه في السمع حسناً في العقل . ولا يوجد مباح في السمع يكون قبيحاً في العقل لأنه في حالة استواء الطرفين في الحسن والقبح يكون الفعل الى الحسن أقرب . وفي حالة استواء الطرفين في الضرورة والاختيار يكون الفعل أقرب

(١٤٣) اللطف ص ٥٤١ ؛ انظر أيضاً الباب الثالث ، نظرية العلم .

(١٤٤) تظهر باستمرار عند ابن حزم العبارات الآتية : فهذه أوائل العقل التي لا يختلف عليها ذو عقل . . . ولا بد أن يعلم ذلك ضرورة بأول العقل لأنه من علم بضرورة العقل يصح أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ولا سبيل الى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات ، الفصل ح ١ ص ٦ - ٧ .

الى الطبيعة والبراءة الأصلية (١٤٥) .

وقد أسيء فهم هذا العمل العقلي في النص ، واتهم بأنه تأويل أي اخراج النص من معناه الحقيقي الى معنى مجازي بلا دليل في حين أن هذا العمل العقلي في النص عمل طبيعي لايجاد المعنى وتحويل النص الى اتساق عقلي ثم توجيهه الى احدى وظائفه وهو التأثير على النفوس بعد تحويل المعاني الى بواعث . وهو ضروري أيضاً لايجاد نسق لأحكام الشرع وتأسيس النقل على العقل حتى يكون الانسان صاحب موقف عقلائي في العالم وفي نفس الوقت تكون أفعاله تحقيقاً طبيعياً وعقلانياً لأحكام الشرع . والتأويل كعمل للعقل لا يكون تقليداً للقدماء واعتماداً على الروايات بل بناء على العقل الخالص . ولا يُخرج عن السنة بل يوصل مراحلها ويجعلها مستمرة متصلة بلا انقطاع . وليس جرأة على الله بل اعتزاز بخلقه فالله ليس ارباباً للعقل وإجاء له بالقصور وعدم الفهم والعجز حتى يستسلم . وهو مناط الاجتهاد ، والاجتهاد أصل الشريعة . وهو ليس تحكياً للهوى بل يقوم على قواعد عقلية محكمة كما هو الحال في قواعد الاجتهاد في علم الأصول (١٤٦) .

(١٤٥) بالرغم من عقلانية المعتزلة إلا أن القاضي عبد الجبار يحاول هز هذا النسق العقلي بأمثلة فقهية مختارة فيقول إن جملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال على أضرب منه أ - ما يجب بالسمع وكان مثله في العقل قبيحاً وهو قلب للنسق . ويضرب المثل بالصلاة مع أن الصلاة ليست مثلاً على القبح ب - مرغّب فيه كان مثله في العقل قبيحاً وهو قلب للنسق أيضاً لأن الواجب والمندوب حسنان . ويضرب المثل بنوافل الصلوات مع أن النوافل ليست قبيحة ح - واجب كان في العقل مثله حسناً وهو ما يتفق مع النسق . ويضرب المثل بالزكاة والكفارات د - قبيح كان مثله في العقل مباحاً وهو قلب للنسق فالقبيح عقلاً يكون محظوراً شرعاً . ويضرب المثل بالزنا والأكل أيام الصوم وهي أفعال قبيحة نظراً لأنها لا تحقق حكمة الأفعال أو التروك منها ه - قبيح كان في العقل مثله مرغّباً فيه ويضرب المثل باطعام المساكين في أيام الصيام مع أنه ليس قبيحاً ز - مباح كان مثله محظوراً وهو ضد النسق لأن المباح شرعاً يكون في العقل حسناً ويضرب المثل بذبح البهائم وهو غير قبيح في العقل فالانسان سيد الكون وكل مخلوقات الكون طوعاً لفعله الأصلح ص ١٥٩ - ١٦٠ ؛ استحقاق الذم ص ٢٣٦ - ٢٦٤ . انظر أيضاً رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse, 3 ième partie pp. 356 - 373.

(١٤٦) هذا هو اتهام الأشاعرة للمعتزلة مثل « فتأويلك القرآن على غير تأويل وقولك بربك الفقير » ،

حـ - ما هو دور السمع ؟ أن القول بالمعارف العقلية ليس انكاراً للنسبة أو اقلالاً من شأن السمع أو خروجاً على الرسول أو تحكياً للهوى مكان الوحي أو قولاً بالقياس في مقابل النص أو بالرأي في مقابل الأمر . فالعقل هو الموضوعية والتزاهة في مقابل الهوى والتحيز^(١٤٧) . ومن ثم يكون من الخطأ تسمية القائلين بالمعارف العقلية منكري النبوات فامكانيات العقل البشري في الادراك ومعرفة الحقائق لا تنفي وجود السمع كواقع تاريخي وكامكانية نظرية^(١٤٨) . السمع تأييد للعقل وتقوية ليقينه وزيادة للثقة به . الشرع تأكيد للعقل وتقوية له واعطائه مزيداً من اليقين . ومن هنا تأتي نظرية اللطف وقسمة الناس الى خاصة وعامة . فان لم يحتاج الخاصة الى السمع نظراً في المعرفة أو عملاً في ممارسة الحرية فقد تحتاجه العامة في ادراكها للحقائق وكتقوية لعزائمها . للسمع إذن وظيفة معرفية نظرية في اعطاء افتراضات سابقة للبرهنة عليها مع يقين مسبق بصحة الافتراض وتوجيه العقل لصحة البرهان . قد يكون مقياساً إذا ما اختلف العقلاء ، وحكماً بين الخصوم . قد يكون تأكيداً وتثبيتاً لحكم العقل منعاً للشك وتأسيساً لليقين في مقابل الخطأ الانساني والتردد والتقلب بين وجهات النظر . قد يعطي الوصف الكامل ووجهة نظر شاملة متكاملة في مقابل التجزئة الانسانية والته في المتناهيات في الصغر وفقدان النظرة الكلية . قد يساعد السمع على تقصير مدة البحث بالتوجه مباشرة نحو الافتراض الأقرب الى التحقيق بدلاً من تبدل الافتراضات مرات عدة ، وقد لا يقع الناظر على الافتراض الصحيح . قد تكون مهمة السمع عملية صرفة ، توجيه

== الابانة ص ٧٦ ، ص ١١ - ١٣ ، ص ٣٩ ؛ للمع ص ٦٥ ؛ شرح الفقه ص ٢٨ - ٣٠ ، ص ٣٦ - ٣٩ ، ص ٤٨ ، ص ٨٧ ، ص ١١١ .

(١٤٧) فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجياً أو ليس ذلك قولاً بتحسين العقل وتقييحه وحكماً بالهوى في مقابلة النص واستكباراً على الأمر بقياس العقل ؟ الملل حـ ١ ص ٢٤ ؛ وقد اتهم البغدادى المعتزلة بابطال فائدة مجيء الرسل وان لم يعرضوا به خوفاً من الشناعة عند الاشاعة ، الأصول ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١٤٨) وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون ادراكها إلا بالعقول دون الشرع المنقول ، الغاية ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ؛ ويتوجه الاتهام أيضاً الى الفلاسفة في جعل العقل أساس النقل .

الانسان الى العمل وتقصير مدة البحث النظري عن الأسس العامة حتى يخصص باقي الوقت للتفصيل وباقي العمر للتحقيق . ودور السمع تشريعي وإن لم يكن معرفياً ، عملياً وإن لم يكن نظرياً^(١٤٩) .

وكما ان السمع محكوم من العقل من أعلى فانه أيضاً محكوم من الواقع من أسفل . وكما أن النقل مؤسس في العقل فانه أيضاً مؤسس في الواقع . ومن ثم تكون صلة التأسيس بين أطراف ثلاث النقل والعقل والواقع . كان الوضع التقليدي للمسألة هو العقل والسمع ، موضوع ذو شقين . وكان السؤال أيهما الأساس وأيهما المؤسس ؟ هل السمع أساس العقل أم هل العقل أساس السمع وكان العلاقة هي علاقة أدنى بأعلى وأعلى بأدنى ، علاقة تابع بمتبوع أو متبوع بتابع ، علاقة مرؤوس برئيس أو رئيس بمرؤوس ، علاقة فرع بأصل أو أصل بفرع؟

(١٤٩) الأصلح ص ١٥٣ ؛ الارشاد ص ٢٧١ ، ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ؛ قال المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية ، المواقف ص ٣٢٣ ؛ قالوا للعقل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال ، المواقف ص ٣٢٤ ؛ الأمر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو بجهاته . ووافقهم الماتريدية بخلاف الأشاعرة ، حاشية الكليني ص ١٣ ؛ وأما عند الماتريدية القائلين بالجهة الحسنة والمقيمة في الأفعال قبل ورود الشرع فالعقل أيضاً ليس بحاكم عندهم من جهة أن العلم بالحسن والقبح ليس فعلاً للعقل صادراً عنه بالمباشرة أو بالتوليد كما هو الحال عند المعتزلة بل هو آلة للعلم يخلقه الله بواسطة أما بالشرع فقط عند الأشاعرة أو بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية . ولذا وافقوا الأشاعرة في أنه لا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في إثبات الحسن والقبح العقليين ، حاشية الكليني ص ١٨٤ - ١٨٥ ، ص ١٨٧ ؛ ولا يعني ذلك ألا يكون الله موجباً لشيء ولا محسناً ولا مقبحاً بل ان الله أمكننا ذلك بنصب الأدلة وتأكيداً للمعرفة بالوحي ، التعديل والتجويز ص ٦٥ ؛ ويقولون جاء الشرع مقوياً ومؤكداً للعقل فلا ينفون الشرع أصلاً ولا كفروا قطعاً ، التحفة ص ٢٨ - ٢٩ ؛ معنى الحاكم عند المعتزلة أي علم العقل وليس القضاء والقدر ووافقهم الماتريدية في ذلك أي ارشاد العقل الى الحسن والقبح في أفعال العباد . فالعقل حاكم بمعنى دليل العقل ومرشده كالرسول . حاشية الكليني ص ١٨٣ - ١٨٤ .

وهي العلاقة الشائعة في علم أصول الدين بل وفي التراث كله سواء في الحكمة علاقة الطبيعيات بالالهيات وعلاقة الالهيات بالطبيعيات أو في التصوف ، علاقة المخلوق بالخالق أو علاقة الخالق بالمخلوق أو في علم أصول الفقه ، علاقة الفرع بالأصل وعلاقة الأصل بالفرع كما هو الحال في القياس الفقهي .

والحقيقة أن العلاقة بين السمع والعقل هي علاقة اتحاد كامل أو حتى لا علاقة بالمرّة لغياب طرفين متميزين منفصلين . فالعقل هو السمع والسمع هو العقل . تحليل العقل يؤدي الى اكتشاف أوليات السمع وفهم السمع يؤدي الى اكتشاف المبادئ الأولية للعقل والحقائق الثابتة في الحياة الانسانية . العلاقة هي علاقة الحدس بالبرهان ، وكلاهما من عمل العقل ، علاقة الافتراض بالقانون وكلاهما من عمل العقل ، علاقة النظر بالعمل وكلاهما من عمل الانسان^(١٥٠) .

والحقيقة أيضاً أن هناك طرفاً ناقصاً في هذه العلاقة الثنائية في معادلة العقل والنقل وهو الواقع محك التفسير والذي إليه يحتكم الطرفان السابقان . فالواقع هو عنصر التوحيد بين النقل والعقل . لا يُفسر النقل إلا باللجوء الى الواقع فقد خرج النقل منه بدليل تطور الوحي وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . وفي علم أصول الدين تسبق نظرية الوجود نظرية الذات والصفات والأفعال أي أن العالم سابق على الله في البحث والتأصيل . وفي علوم الحكمة تسبق الطبيعيات الالهيات . وفي علم أصول الفقه تقوم الشريعة على تحقيق المقاصد ، جلب المنافع ودفع المضار . وفي علوم التصوف يتجلى الحق في الخلق والله في العالم . ومن ثم يحضر الواقع في بطن

(١٥٠) هذا ما أكد عليه الفقهاء من الحديث باستمرار عن « اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول » كما هو الحال عند ابن تيمية فالنقل الصحيح لا يعارض العقل الصحيح . ومن ثم فإن صحة السمع ليست صحة بصدق الله ووجوده بل صحة تاريخية أي نقل القرآن والحديث بمناهج النقل الكتابي والشفاهي حتى تصبح صحة السمع علمية وليست غيبية ، انسانية وليست الهية . انظر رسالتنا

النص وقلبه ووظيفة العقل ايجاد الوحدة بينهما ، الوحدة بين المضمون والشكل ، فالواقع هو المادة والنص هو الصورة^(١٥١) .

خامساً : الواجبات العقلية

لما كان العقل أساس النقل سواء قبل البعثة أو بعدها تظهر الواجبات العقلية من طبيعة العقل . ومن ثم كان الوجوب عقلياً وليس عادياً يتم بجريان العادات وبتكرار المجريات^(١٥٢) . فماذا يعني الوجوب ؟ إن تحليل اللغة المستعملة في التعبير يكشف مستويين : المستوى الانساني حيث تكون فيه اللغة تعبيراً عن موقف انساني ثم مستوى انساني أيضاً يقوم على ادعاء أن اللغة تعبر عن موقف غير انساني ، موقف مطلق مشخص^(١٥٣) . ومن ثم فالواجب ليس صفة لوجود مشخص ضروري بل صفة لمعنى انساني ، وجوب القيم وموضوعيتها واستحالة عدمها . ليس الوجود الضروري وجوداً صورياً ولا يتحدد بالاستحالة المنطقية ولا وجوداً مادياً يتحدد بالاستحالة الطبيعية بل هو وجوب انساني يتحدد باستحالة غياب القيمة . الوجوب هو الباعث على الفعل والاحساس بالدعوة وتحقيق الرسالة .

(١٥١) فإن قيل ما أجزموه عقلاً هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا : قال شيخنا ذلك واقع شرعاً ، الارشاد ص ٢٢٧ - ٢٢٨ وأيضاً رسالتنا

Le Méthodes d'exégèse 2me partie, ch. 3. La Structure a priori du donné révélé, pp. 309 - 321.

(١٥٢) حاشية الكليني ص ١٨٦ - ١٨٧ ، ص ٢٠٦ .

(١٥٣) وقد لاحظ ذلك الغزالي قائلاً « وجلة هذه الدعاوي (الواجبات العقلية) تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبح . ولقد خاض الخائفون فيه وطولوا القول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يسوجب دائماً . كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها . وكيف يُخاطب خصمان في أن العقل واجب أم غير واجب وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلاً متفقاً عليه فيما بينهما . فلنقدم البحث عن الاصطلاحات . ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ هي : الواجب ، والحسن ، والقبح ، والعبث ، والسفسه ، والحكمة . فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط اجمالاً . والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم نلقت إلى الألفاظ التي تم البحث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها ، الاقتصاد ٨٤ .

الوجوب هو الوجود، والوجود هو الوجوب^(١٥٤) يُطلق الواجب اذن على مستويات أربعة. الأول الواجب الالهي بمعنى واجب الوجود وهو افتراض وجود القيمة وجوداً موضوعياً ومشخصاً تعبيراً عن وجودها الذاتي في الأفعال . والثاني الواجب الطبيعي بمعنى ضرورة الظواهر الطبيعية وحتمية قوانينها ، وهو يقابل الوجوب الأول. قد يتحدان معاً في وجوب واحد كما هو الحال في وحدة الوجود أو قدم العالم وقد انفصلان في وجودين مستقلين كما هو الحال في نظرية الخلق أو حدوث العالم . والثالث الواجب الانساني أي ما يترجح فعله على تركه بناء على جلب المنافع ودفع المضار . وهي ليست الأفعال الطبيعية البدائية مثل شرب العطشان وأكل الجائع سواء كان ذلك في هذا العالم أم في عالم آخر بل الأفعال الارادية القصدية التي تكون نتيجة لممارسة الحرية . والرابع الواجب المنطقي الذي يؤدي وقوعه الى أمر محال أو انقلاب الشيء الى ضده . ولما كان الوجوب في الطبيعة ضرورتها وحتمية قوانينها والوجوب في العقل الضرورة المنطقية بقي الوجوب بمعنى واجب الوجود أي الله والوجوب بمعنى الواجب الأخلاقي في الأفعال . وهما في الحقيقة وجوب واحد ووجود واحد . وليس الإشكال في الوجوب الطبيعي مثل الحجر الساقط أو وجوب الشمس أو الوجوب المنطقي وهو ما يلزم من فرض عدمه المحال ولكن الإشكال في الوجوب الالهي والوجوب الانساني ، في وجوب الله ووجوب القيمة إلى أي حد يتحدان وإلى أي حد يتمايزان ؟ وإن كان من الجائز أن يطلق الوجوب على الانسان فهل من الممكن اطلاقه على الله ؟ ولما كان الوجوب الانساني يتحدد بجلب المنافع ودفع المضار فإنه لا يطلق على الله ، فالله لا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة عن نفسه . وإن فعل ذلك فإنما يفعله من خلال الشريعة لصالح الانسان ومن خلال الوجوب الانساني . فالغاية أساس الوجوب الالهي أو الانساني بناء على تحقيق المصالح ودرء المفاسد من خلال تحقيق مقاصد الشريعة التي يتحدد فيها القصد الالهي والقصد الانساني . وان كان الوجوب

(١٥٤) أما الواجب فيطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم أنه واجب على الشمس إذا غربت أنها واجبة ، الاقتصاد ص ٨٤ - ٨٥ .

الانساني يعني ما يستحق تاركة الذم فذلك مستحيل في حق الله لأنه المالك والمتصرف . وإذا كان الوجوب يعني ما تركه نخل بالحكمة فإن ذلك أيضاً مستحيل على الله لأن أفعاله كلها حكمة ومصلحة . وإذا كان الوجوب يعني ما قدر الله على نفسه ألا يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائز فإنه أيضاً لا يجوز على الله لامتناع صدور خلافه عنه^(١٥٥) . فالوجوب إذن انساني محض يتم من خلال الحرية والاختيار ومن خلال الترجيح والمقارنة بين البواعث قوة وغلبة . ليس المطلوب إذن المزايدة في الايمان والتمسك بالألفاظ وتخلق شعور العامة وإيمان البسطاء بأن هناك من يقول « يجب على الله أن يفعل كذا ! » وهو المجنون المأفون فكيف يجوز أن يحكم العقل أو العاقل على الله أو الخالق ؟ وكيف يوجب الله على نفسه بعد أن لم يزل غير موجب وكأنه كان مباحاً له أن يعذب فأوجب على نفسه غير ذلك ؟ وكيف يكون الله موجباً ذلك على نفسه منذ الأزل وهو قول الدهرية ؟ ليس الأمر في صياغة الألفاظ . فما من أحد يرضى أن يقال يجب على الله بل ولا حتى على الانسان . فالوجوب من العقل ومن الطبيعة ، من الحكمة ومن الأشياء ، وجوب الحقائق العامة الذاتية وليس الوجوب الخارجي . وكأن المزايدة تهدف الى استدعاء الشرطة وخبراء الدرك للقبض على المجرمين الخارجين على القانون الذين يشككون في سلطة الحاكم ويدبرون مؤامرة لقلب نظام الحكم^(١٥٦) .

١ - الخلق والتكليف

وأول الواجبات العقلية هما الخلق والتكليف . وهما إن بدا لفظين إلا أنهما

(١٥٥) شرح الدواني ص ١٨٥ - ١٨٩ .

(١٥٦) في مسائل لأبي علي الجبائي رئيس المعتزلة وابن ريسهم كلام يردد فيه كثيراً دون حياء ولا رهبة « يجب على الله أن يفعل كذا » وكأنه المجنون يخبر عن نفسه أو عن رجل من عرض الناس . فليت شعري أما كان له عقل أو حس يسائل به نفسه فيقول ليت شعري من أوجب على الله هذا الذي قضى بوجوب عليه . ولا بد لكل وجوب وإيجاب من موجب ضرورة وإلا كان يكون فعلاً لا فاعل له وهذا كفر عما أجازه . . . ولا يمانع بين جميع المعتزلة في إطلاق هذا الجنون من أنه يجب على الله أن يفعل كذا أو يلزمه أن يفعل كذا فاعجبوا لهذا الكفر المحض ، الفصل حـ ٣ ص ٧٦ .

يدلان على واجب عقلي واحد هو التكليف . ولا تكليف بلا خلق ، فالتكليف يتضمن الخلق بالضرورة . ولا يجوز أيضاً خلق بلا تكليف لأن التكليف غاية الخلق ، والخلق بلا تكليف خلق بلا غاية وبالتالي يكون عبثاً . يستحيل إذن الخلق ابتداء لمجرد الخلق ، بلا غاية أو هدف وبلا تكليف^(١٥٧) . الخلق بلا تكليف انكار للغائية . وما الغاية من خلق غير مكلف وما الهدف منه ؟ وكيف يُنكر التعليل بالغائية والتعليل أساس الشرع ، والعلة الغائية عند القدماء هي العلة الفاعلة الحقة ؟ لا تعود الفائدة على الله ، وليس جلب النافع لله ودرء المضار عنه . الفائدة للانسان وجلب المنافع له ودرء المضار عنه^(١٥٨) . فلا خلق بلا حرية وعقل وهما مدار التكليف . وإذا ما تمنى الانسان أن يخلق في الجنة متنعماً من غير ضرر وغم وألم وإذا ما تمنى العقلاء أن يكونوا في هذا العالم عدماً وأن يكونوا نسياً منسياً أو أن لم يكونوا شيئاً فإن ذلك انكار للوجود وتمنٍ للعدم ومحو للحياة والانسان بل والله لأنه حينئذ لن يعرفه أحد . ويكون الغاء للوجود وتدميراً للذات ونهاية لكل شيء نتيجة للاحساس بالغثيان وبالعبث وبالاغائية واللاهدف . وقد يأتي ذلك نتيجة للأعمال السيئة التي يقتربها الانسان ، ونتيجة لعدم القيام بالواجب ولعدم اعمال الحرية والعقل . والكافر وحده هو الذي يقول « يا ليتني كنت تراباً » ولكن المؤمن يجد ما وعده ربه حقاً . ويتمنى الشهيد أن يقتل ويحيا ويقتل ويحيا حتى لا يحرم من لذة الشهادة . وقد يكون هذا التمني صورة مجازية للاحساس بالمسؤولية والتبعة والخوف من عدم تأديتها ومحاسبة النفس محاسبة دقيقة وذلك مثل « ليتني ما ولدتني

(١٥٧) هذا هو موقف الأشاعرة ويشاركون فيه بعض المعتزلة ؟ في أن ابتداء الخلق غير واجب ، الأصلح ص ١١٠ - ١١٥ ؛ وقد اختلف المعتزلة هل يجوز أن يبتدأ الله الخلق في الجنة ويبتدأ هم بالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ولا يكلفهم شيئاً من المعرفة ويضطرهم الى معرفة ، مقالات ح ١ ص ٢٨٩ .

(١٥٨) الواجب ما يناله تاركه ضرر إما عاجلاً وإما آجلاً أو يكون نقيضه محال . والضر محال في حق الله . وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال . . . ان قيل : انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة الخالق قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخالق للتعليل والحكم المعلن هو الوجوب . ونحن نطالب بفهم الحكم ولا يعيننا ذكر العلة . . . ، الاقتصاد ص ٩١ - ٩٢ .

أمي». وكيف يأتي هذا الاحساس للأنبياء والمرسلين والأولياء الصالحين وهم أرباب الرسالات وأصحاب الدعوات؟^(١٥٩) لا يعني وجوب الخلق ايجاب شيء على ارادة مطلقة بل الايجاب في الحياة الانسانية حفاظاً على عنصر الثبات فيه .

وقد يؤدي رفض الواجبات العقلية أي الوجوب الانساني الى صياغة الأمر المطلق والحاكم المطلق والسلطان المطلق الذي لا يراجع أحد . العدل في طاعته والجور في عصيانه . هو الذي يحدد مقياس العدل والظلم لا مراجعة عليه ولا قانون يخضع له^(١٦٠) .

ولا يجوز الخلق ثم تخلية العباد بلا تكليف^(١٦١) . ولا يعني قول الكل بخلق

(١٥٩) نقل عن الأنبياء والأولياء والعقلاء قولهم « ليتني كنت تينة رفعها من الأرض . ليتني كنت ذلك الطائر » . وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود واللا وجود فانه يود لر أنه لم يكن موجوداً لما أعد له في الأولى والعقبى . ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به حتى أن بعضهم قال « يا ليتني كنت نسياً منسيا ، يا ليتني لم تلدني أمي ، يا ليتني لم ألك شيئاً » ، الغاية ص ٢٢٧ .

(١٦٠) لا واجب عقلاً على العبد أو الله ، الارشاد ص ٢٦٨ ؛ نفس الايجاب على الله ، لا يجب عليه شيء ، توجه الأمر عليه محال اجماعاً لأنه الأمر ، ولا يتعلق به أمر غيره ، الارشاد ص ٢٧١ ؛ الرب مخترع المخترعات فلا خالق سواه . وما يكتسبه العبد من خلق الله فلا معنى اذن في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد مع استحالة ايقاعه اياه ، الارشاد ص ٢٧١ ؛ العقل لا يوجب شيئاً . قال أصحابنا الواجبات كلها معلومة بالشرع ، الأصول ص ٢٦٣ ؛ ان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع ، الاقتصاد ص ٨٤ ؛ يقول ابن حزم : كل ما فعل أو يفعل أي شيء كان فهو العدل والحق والحكمة والحقيقة . لا شك في ذلك وأنه لا جور إلا ما سماه الله جوراً . وهو ما ظهر في عصيان عباده من الجن والانس مما خالف أمره ، وهو خالفه فيهم كما شاء ، الفصل ح ٣ ص ٩٩ - ١٠٠ ؛ وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي ، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا بالأصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر ، الملل ح ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(١٦١) في أن التكليف المبتدأ غير واجب ، الأصلح ص ١١٥ - ١٢٠ ؛ في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلاً له ، الأصلح ص ١٢١ - ١٢٦ ؛ قد يجوز منه أن يجعل عاقلاً ولا يكلف المعرفة بأن يضطره الى العلم به فيما يختص ذاته وفعله والى شكره على نعمه ، ويلجؤه الى ألا-

أكثر حجج نفي التكليف مستمدة من الجبرية مما يدل على أن التكليف مرتبط بحرية أفعال الإنسان . وإن كان الجبر نفيًا للتكليف فذلك لأن الله هو الذي يقوم بكل شيء ، بالخلق وبالتكليف وكأن الإنسان لا هدف له ولا غاية ، مجرد موجود كوني كالأرض والنبات والحيوان والأفلاك ، مجرد زينة ، وجود كغيره من الموجودات لا ميزة له ولا فضيلة . وإذا ما أثبتت الجبرية جواز التكليف فانها تمنع من بيان صفته . وهذا انكار للعقل وقدرته على فهم الوحي . فالجبر الغاء لحرية الأفعال ولقدرة العقل في آن واحد . والمثل المشهور في تكليف أبي جهل وأبي لهب بالإيمان وهو معلوم أنه سيكفر وبالتالي يبطل التكليف ينفي حرية الأفعال أساساً ويجعل أفعال الإنسان كلها اضطرارية^(١٦٤) . ان تكليف أبا لهب كان لكونه مختاراً .

شيء ، النظامية ص ٤٠ - ٥٠ ؛ وأنه تعالى لا يجب على الله شيء إذ لا حاكم عليه ، الطوابع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ ندعي أنه يجوز ألا يكلف الله عباده ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ ندعي أنه يجوز لله أن لا يخلق وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه ، الاقتصاد ص ٩١ - ٩٢ ؛ وقد منعنا تحسين العقل وتقييحه عند البصريين وأوضحنا أنه لا واجب على الله ، الارشاد ص ٢٩٥ ؛ وعند أهل السنة أن الله لو لم يكلف عباده شيئاً كان عدلاً منه . وهذا خلاف قول القدرية انه لو لم يكلفهم لم يكن حكيماً . وقالوا : لو زاد في تكليف العباد على ما كلفهم أو نقص بعض ما كلفهم كان جائزاً على خلاف قول من أبي ذلك من القدرية . وكذلك لو لم يخلق لم يلزمه بذلك خروج عن الحكمة وكان السابق حينئذ في علمه أنه لا يخلق . وقالوا : لو خلق الله الجمادات دون الأحياء جاز ذلك منه على خلاف قول القدرية انه لو لم يخلق الأحياء لم يكن حكيماً . وقالوا لو خلق الله عباده كلهم في الجنة لكان ذلك فضلاً منه خلاف قول القدرية أنه لو فعل ذلك لم يكن حكيماً ، الفرق ص ٣٤١ - ٣٤٢ ؛ الأصل ص ١٣٧ - ١٤٠ .

(١٦٤) تعتمد شبه المجبرة على استحالة تجويز التكليف للعبد وعدم بيان صفة ما كلفه ؛ الشرح ص ٥٠٧ - ٥٠٩ ؛ انكار التكليف بحجة أن العبد مجبور فيقبح تكليفه ولأنه لو عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعالیه ولا لغيره فانه قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف ، التحقيق ص ١٥١ - ١٥٢ ؛ ويقول الغزالي ان تكليف أبا لهب كان من حيث كونه مختاراً والاخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار، الشرح ص ١٤٧ - ١٤٨ ؛ ان قصة أبي جهل لا احتجاج بها فإن ما كلفه به ممكن في نفسه وممكن منه بكونه مقدوراً له فلم يكن ما أوجدناه من التمكين غير واقع ولا متصور ، الغاية ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٥ ؛ الشرح ص ٥١١ - ٥١٨ ؛ الاقتصاد ص ٩٣ - ٩٤ .

والاخبار عنه بأنه لا يؤمن نتيجة للعلم وليس للارادة . ولو حدث على خلاف العلم فليس ذلك انقلاب العلم جهلاً أو الجهل علماً بل لأن هناك حرية ارادة انسانية داخل الارادة الالهية وليس داخل العلم الالهي . بالاضافة الى أن علم الله علم تجريبي يحدث بعد الوقائع . والحياة امتحان ليعلم الله الفرق بين العاملين والمثبطين . والنسخ دليل على هذا الطابع البعدي للعلم الالهي . ولما كان العبث على الله محالاً ، فالعبث هو فعل ما لا فائدة منه وما لا عقل فيه فيستحيل تكليف أبا جهل بالايمان وهو يعلم أنه يكفر ويحبره على الكفر .

ليس الهدف من التكليف النعيم والثواب بل أداء الرسالة واطهار امكانيات الوجود الانساني في ممارسة الحرية واعمال العقل^(١٦٥) . وليست الغاية من التكليف استحقاق التعظيم لأن التفضل بالتعظيم قبيح لأن الثواب ليس هدفاً إنما الغاية منه تأكيد الانسانية وتحويلها من مشروع ممكن الى واقع متحقق . قد يعني التعظيم امكانية أن يتحول الانسان الى اله والقضاء على محدودية الانسان بفعله وبالتالي التشبه بالخالق والعودة اليه فيصبح الخالق وكأن لا أحد معه كما كان . التكليف بهذا المعنى خط مقابل للخلق . فاذا كان الخلق حركة من الله الى العالم فإن التكليف يكون حركة من العالم الى الله . ليس عيب التعظيم أنه يقوم على الحسن والقبح العقليين بل عيبه أنه يربط الفعل بالجزاء وهو يربط خارجي . نتيجة الأفعال مرتبطة بالأفعال ذاتها . بل ان غياب الاستحقاق لا يطعن في وجوب الفعل . وحدوث الضرر والمشقة والجهد والمعاناة قد يكون كل ذلك أحد مظاهر التحدي الانساني واقدامه على الفعل^(١٦٦) .

(١٦٥) عند فريق من المعتزلة لا يجوز أن يبدأ الله الخلق في الجنة ويفضل عليهم بالملذات دون الأذوات لأن الله لا يجوز في حكمته أن يعرض عباده إلا لأعلى المنازل ، وأعلى المنازل منزلة الثواب . لا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا اليها مضطرين فلزم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج عن الحكمة .

(١٦٦) قالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق ، المحصل ص ١٤٩ - ١٥٠ ؛ الطوال ص ١٩٧ - ١٩٨ ؛ المطالع ١٩٨ .

التكليف نابع من طبيعة الانسان ، والوحي ما هو إلا تأكيد لها . ولا يوجد انسان ، والأولى ألا يوجد نبي أو ولي ، يتمنى ألا يكون انساناً ذا رسالة ، ويتمنى أن يكون جماً أو طبيعة . ولا يمكن أن يأتي الوحي إلا مؤيداً للطبيعة . وفي انكار الوحي للتكليف انكار للوجود الانساني . كيف يوجد انسان بلا تكليف ؟ ما دام الانسان قد وجد فرسالته توجد معه . ومن الذي سيقوم بتحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم ؟ ان الفرق بين الانسان والجماد هو التكليف ، أداء الرسالة والأمانة . وما دام الانسان حراً عاقلاً فإنه يكون بالضرورة مكلفاً . لذلك يُقرن الخلق بالتكليف فيكون السجود للخلق وللتكليف معاً . وجود الانسان أدائه رسالته^(١٦٧) . وماذا يعني العالم بلا خلق ولا تكليف ؟ وكيف يُعرف الله بلا خلق ولا تكليف ؟ لا تُعرف الذات إلا من ذات أخرى ترى في الذات الأولى نفسها كموضوع كما ترى الذات الأولى نفسها في الذات الثانية كموضوع ، خروجاً من الوحدة الصورية الفارغة^(١٦٨) .

والتكليف داخل في حدود الطاقة الانسانية لأنه تعبير عن بذل الجهد وبالتالي يستحيل تكليف ما لا يطاق . وكيف يكون التكليف مجرد كلام من متكلم الى آخر ليس له شرط إلا الفهم ؟ ألا يتضمن الكلام طلباً للفعل ، والفعل في حاجة الى قدرة

(١٦٧) هذا هو معنى الآية المشهورة « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) ؛ وهو أيضاً معنى خلافة الانسان لله في الأرض « وإذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (٢ : ٣٠) ؛ « ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٢٥) ؛ « ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء » (٦ : ١٣٣) ؛ « ويستخلف ربي قوماً غيركم ولا تنصرونه شيئاً » (١١ : ٥٧) ؛ « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٥٥) ؛ « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض » (٦ : ١٦٥ ؛ ٣٥ : ٣٩) ؛ « ثم جعلناكم خلائف في الأرض » (١٠ : ١٤ ؛ ١٠ : ٧٣) « ويجعلكم خلفاء الأرض » (٢٧ : ٦٢) .

(١٦٨) هذا هو معنى الحديث القدسي المشهور الذي يردده الصوفية « كنت كنزياً غفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » .

واستطاعة ؟ هل الوحي مجرد كلام مفهوم وليس نداء للفعل ونظاماً مثالياً للعالم يتحقق بقدرة الانسان ؟ التكليف قائم على فهم الخطاب وعلى بذل المجهود وليس مجرد فهم نظري دون تحقق عملي . وإذا كان النقل أساس العقل فان حتى شرط الفهم لا يكون مطلوباً . صحيح أن التكليف لغوياً يكون من أعلى الى أدنى وأن الالتماس يكون من المثل وأن الدعاء والسؤال يكونان من أدنى الى أعلى ولكن المسألة ليست علاقة أعلى بأدنى أو أدنى بأعلى أو مثل بمثله بل التأكيد على وظيفة العقل وغاية الفعل وقدرة الارادة دفاعاً عن الوجود . فالوجود نفسه مشروع ايجاد يثبت بالحرية والعقل . ان دعاءنا لله ألا يكلفنا ما لا طاقة لنا به قد تم تحقيقه بالفعل في فرض الصلوات الخمس وليس الخمسين وفي الناسخ والمنسوخ والانتهاه الى سماحة الشريعة والاعتراف بالتخفيف والضعف والوهن . وهو ما وضعه علماء الأصول في قواعد معروفة باسم « لا ضرر ولا ضرار » ، « الضرورات تبيح المحظورات » . الخ . وحجة تكليف ايمان ابي لهب حجة في الجبر وتكليف ما لا يطاق وهدم العقل . وكيف بواقعة واحدة تكون أساساً لعلم بأكمله وهو علم العقائد في العقليات ، في أصلي التوحيد والعدل ؟^(١٦٩) لا يجوز اذن تكليف ما لا يطاق ، لا فرق في ذلك بين تكليف العاصي الذي علم بعصيانته من قبل كما هو الحال في حال ابي لهب وأبي جهل وبين تكليف يقوم على الجمع بين الضدين وقلب الحقائق أو التكليف بأمر ممكن غير متعلق بالقدرة^(١٧٠) . ان تكليف ما لا يطاق سفه وعبث وكلاهما قبيح يجب

(١٦٩) عند الأشاعرة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق . . . تكليف ما لا يطاق جائز عندنا نتيجة لأنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه ، المواقف ص ٣٣٠ - ٣٣١ ؛ لله أن يكلف العباد ما يطبقونه وما لا يطبقونه . . . التكليف نوع خطاب له متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط . وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ له أن يكلفنا ما لا طاقة لنا به . ولو شاء ذلك لكان من حقه . ولو لم يكن له ذلك لما أمرنا في ألا يجمعنا ذلك ، الفصل ٣ ص ١٠٠ ؛ انه تعالى مطلق التصرف فلا يقبح منه شيء البتة . وكلام المعتزلة انما يرجع الى قياس الغائب على الشاهد وهو باطل بالضرورة . فتكليف علام الغيوب لحكم ومصالح وأسرار في نفس التكليف وفي استحقاق الثواب والعقاب قد لا تهتدي العقول اليها ، التحقيق ص ١٤٧ .

(١٧٠) ما لا يطاق على مراتب ثلاث أ - أذناها امتناع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره -

تركه . وإذا كانت الغاية من التكليف التحقيق فكيف يتم التكليف بما لا يطاق ؟
وإذا كانت الغاية من التكليف تنفيذ الأحكام فكيف يخرج الفعل عن حدود
الطاقة ؟ (١٧١) .

٢ - شكر المنعم

قد يكون « شكر المنعم » من الواجبات العقلية . فشكر المنعم حسن وعدم
الشكر قبيح . ويظهر في مقدمات الأصول الخمسة في الاعتزال مثل النظر (١٧٢) .
فالقصد من النعمة الاحسان، لذلك استوجبت الشكر . ولكن يبقى سؤال : هل
الانسان مُحَسَّن اليه ؟ النعمة هي المنفعة أي اللذة والسرور ، والمنفعة بها مصالح
العباد أساس الشرع وليست هبة أو تفضلاً . وهي من الطبيعة وليست من ارادة
مشخصة . الشكر الوحيد هو تمثل الطبيعة أو معارضتها ونفيها ورفضها والتنكر

فمثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأنها لا تتعلق بالضدين . والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعاً
والالم يكن العاصي مكلفاً بـ . أقصاها لامتناع لنفس ، مفهومة كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق
وهذا غير مقصود الوقوع . . الموافق ص ٣٣٠ - ٣٣١ ؛ مراتب المحال ثلاثة أ - ما يمتنع بعلم الله
أنه لا يقع أو بارادته أو باخباره ولا نزاع في وقوع التكليف به ب - ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق
وفي التكليف به تردد لأنه يستدعي تصور المكلف به واقعاً حـ - ما أمكن في نفسه ولكن لم يقع
متعلقاً لقدرة وهو التكليف بما لا يطاق ، التحقيق ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(١٧١) عند المعتزلة تكليف ما لا يطاق سفه وعبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب تركه ، التحقيق
ص ١٤٧ ؛ أنكرت المعتزلة تكليف ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ قبح تكليف ما لا يطاق ،
المحصل ص ١٤٧ ؛ قبحه المعتزلة عقلاً فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمه المشي الى
أقاصي البلاد طلب منه الطيران إلى السماء عد سفيهاً ، وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر
الجماد ، الموافق ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

(١٧٢) شكر المنعم عند المعتزلة من الواجبات العقلية . يجب الشكر على العباد لأنهم عباد قضاء لحق نعمته
ثم يجب عليه الثواب على الشكر . الاقتصاد ص ٩٦ - ٩٧ ؛ وعند الجبائي وابنه المعرفة وشكر
المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية ، الملل حـ ١ ص ١١٧ ؛ شكر المنعم على نعمه
بالطاعات والعبادات واجب عند المعتزلة ، حاشية الخلخالي ص ٢٠٣ ؛ الشرح ص ١٣٤ ، ص
٧٧ - ٨٥ ؛ العاقل إذا علم أن له رباً وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكره ولو
شكره لأنابه وأكرم مثواه . ولو كفر لعاقبه وأراد . فإذا اضطر له الجائزان فالعقل يرشده الى ابثار
ما يؤديه الى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب ، الارشاد ص ٢٦٨ .

لها . والاعتراف بالشكر لا يكون باللسان أو بالقلب بل بالعمل ، والقلب عمل للشعور . العبادات أعمال رمزية لا تكفي للشكر ولا تدل عليه لأنها صورية بلا مضمون . انما الأعمال المباشرة هي التي تفي بالشكر ، الأعمال ذات المضمون التي تحقق رسالة الانسان في الحياة . الأعمال شكر . والشكر الوحيد هو العمل وتأدية الواجب بصرف النظر عن إرضاء أحد في أن يحقق أوامر الله ونواهيه^(١٧٣) . لا شكر ولا جحود ولكن مجرد أداء الواجب وتحقيق الرسالة . ولا يمكن التوفيق بين الطاعة التي تكون شكراً والطاعة التي تسعى لنيل الثواب ، فهما فعلا متضادان . والنعم منها ما لا يقدر عليها إلا الله مثل الحياة والموت ومنها ما يقدر عليها غيره مثل نعمة المعرفة ونعمة الجهاد . فإذا استوجبت الأولى الشكر لأنها من فعل الغير فإن الثانية لا تستوجب لأنها من فعل الذات . وإذا كانت المنافع ثلاثة : التفضل وهو النفع الموصول الى الغير أولاً ، وال عوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والاجلال ، والثواب وهو النفع المستحق على سبيل الاجلال والتعظيم فإن الشكر يكون في الأول فقط أي في التفضل ابتداءً ولا يكون في العوض والثواب لأنها استحقاق . الشكر اذن احدى صور الاستحقاق أي ربط الانسان بغيره بقانون متبادل لأداء الحقوق المتبادلة . ان الحقائق موجودة في الطبيعة والشكر اسقاط انساني عليها وخلق بين الحقائق الطبيعية الضرورية والمعاملات الانسانية الحرة . إذا كانت نعم الله ابتداءً تستوجب الشكر فإن نعمه التي تتم بجهد الانسان وفعله نتيجة طبيعية للعمل . وكيف يكون الشكر وهو قليل على نعم كثيرة متجددة لا يمكن استيفاء حقها من الشكر؟^(١٧٤) وكيف يتم الشكر على أداء الواجب وفي الأمثال العامة « لا شكر على واجب » ؟ وإذا كان الشكر لطلب الثناء وتجنب العقاب فكيف لا يقع الشاكر في التملق ، تملق طرف واقتضاء من طرف آخر ؟ وإذا كان الشكر ليس فقط للنعم بل للتوفيق فإن الانسان سيتحول من كونه فاعلاً الى كونه شاكراً ، يلهث لسانه بالحمد والشكر ويصبح صوفياً ذليلاً أسير النعمة ، ويتحول موقف الانسان في العالم من موقف الفاعل الى

(١٧٣) الارشاد ص ٢٧٢ ؛ الغاية ص ٢٤١ .

(١٧٤) حاشية الخللالي ص ٢٠٣ .

موقف المستجدي والسائل أو الشاكر والحمد . ويصبح الشكر بديلاً عن الفعل بل وقضاء عليه وقبولاً للأفعال الخارجية خيرها وشرها فما على الانسان إلا الشكر . أن تعارض الخاطرين ، أحدهما بالشكر والآخر بعدم الشكر يجعل كليهما واردين في السلوك الانساني^(١٧٥) . وكون الشكر عادة لا يعني غياب أي أساس عقلي له . فاختلف العادات لا يعني اختلاف معانيها . التجربة الانسانية واحدة بالرغم من اختلاف ظروفها^(١٧٦) . ان انكار الشكر قد يضع الانسان أيضاً في علاقة آلية مع الغير ومع مبادئه، ويتحول إلى مجرد آلة لتنفيذ الأحكام . وقد يحتاج الانسان أحياناً إلى الاعتراف بالفضل والجميل كنوع من الاعتراف بالحق تقوية للعزيمة واستمراراً للفعل الحر . لذلك لا تثار القضية في الجبر لأن الله خلق العالم اضطراراً لا لغرض ، جلب نفع أو دفع ضرر ، وكأن الله خلقه عبثاً بلا غاية منه أو فيه .

سادساً : تنزيه الله عن فعل القبائح

إذا كانت الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر النعم واجبات من جانب الانسان فقد تمتد الواجبات العقلية فتشمل أيضاً الله نظراً لأن لفظ الوجوب يُطلق على الانسان والله معاً ، على الوجوب الأخلاقي والوجوب بمعنى واجب الوجود . بل ان الواجب العقلي الأول أي الخلق والتكليف يصعب الحكم عليه هل هو واجب انساني أم واجب « الهي » فالله هو الخالق وهو المكلف والانسان هو المخلوق وهو المكلف . والواجب الثاني، شكر المنعم ، يصعب التمييز فيه أيضاً بين

(١٧٥) الارشاد ص ٢٦٩ - ٢٧٠ ؛ الفصل ص ٧٩ - ٨١ .

(١٧٦) النهاية ص ٣٨٢ ؛ وحجة الشهرستاني أن الشكر عادة لا معنى . قال الاستاذ أبو اسحق: الشكر يتعب الشاكر ولا ينفع المشكور فلا فائدة في فعله لاستواء فعله وتركه . وعند المعتزلة الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور . قال الاستاذ: ربما يضر الشاكر لأنه شكر قليل ونعمه كثيرة . وعند المعتزلة الشاكر لا يقتصر على بعض النعم . قال الأستاذ: الشكر لا يكافئ النعم ولا يقابلها . الشكر عن طريق رضى المشكور على الشاكر ، وهذا بالسمع ، فالشكر يحسن بالشرع ، النهاية ص ٣٩٠ - ٣٩١ ؛ ويعطي الغزالي حجتين لنتائج الشكر أ - الاشتغال به يصرف العبد عن الدنيا (وذلك نقد للتصوف) ب - الاشتغال به قد يجعل الانسان فضولاً للتعرف على من يشكره فيفكر في الذات والصفات والأفعال (وذلك تحريم لعلم الكلام) ، الاقتصاد ص ٩٦ - ٩٧ .

الانسان وهو الشاكر وبين الله وهو المشكور ، فالشكر فعل مشترك بين الشاكر والمشكور وإلا كان هناك جحود ونكران .

وهناك واجبات عقلية أخرى يتضح فيها هذا التوتر بين الجانبين ، جانب الله وجانب الانسان وذلك مثل تنزيه الله عن فعل القبائح والشرور والآثام والمعاصي وتبرئته عن فعل الظلم . وكيف يمكن اضافة القبائح الى الله ؟ كيف يمكن تجويز الظلم والجور عليه ؟ إن لم تكن هناك واجبات عقلية فما هو الطريق الى تنزيه الله عن فعل القبيح ؟ تجمع الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ولكن الخلاف في الأساس والتصور . هل يرجع ذلك الى ذاته وصفاته ، فهو الحاكم يفعل ما يشاء في حكمه ، وملك يفعل ما يريد في ملكه أم لأن ذلك حكم العقل رعاية للصالح والأصلح وإعمالاً للغائية والعلية وتعويضاً عن الآلام أو على أقل تقدير لطفاً بالعباد ؟ التنزيه الأول يرجع الى طبيعة الذات في حين أن التنزيه الثاني يرجع الى مصالح العباد . الأول مفروض من جانب الله ، والثاني مفترض من جانب الانسان .

١ - هل الله خالق الخير والشر؟

ان أول طريق لتنزيه الله عن فعل القبائح يرجع الى أن الله خالق كل شيء ، يفعل ما يريد فلا واجب عليه ولا قبيح في فعله . وذلك راجع الى طبيعته وذاته . هو مالك كل شيء يتصرف في ملكه كما يشاء . لا يوجد مقياس لفعله ولا حكم بأمر ولا بنهي (١٧٧) .

(١٧٧) عند الأشاعرة أجمعت الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب من جهة أنه لا قبح ولا واجب عليه . فالله حاكم يحكم فيما يريد ، المواقف ص ٣٢٨ ؛ القول المفيد ص ٥٣ ؛ حاشية الكليني ص ١٨٥ ؛ وهو أنه سبحانه مالك الملك على الإطلاق ، وكل من كان مالك الملك على الإطلاق فإنه يتصرف في ملكه ، ومن تصرف في ملكه فإنه لا شيء من أفعاله قبيح ، المسائل ص ٣٧٦ ؛ والدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا أمر ولا زاجر ولا ما ظهر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود . فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء إذا كان الشيء انما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وأتينا ما لم نملك اثباته =

ولكن ألا يضل المالك ؟ أليس له من يراجعه ؟ ألا يوجد مقياس موضوعي آخر عن عقل أو طبيعة أو جماعة ، من مصلحة أو مفسدة ؟ وهل العالم مملوك أم هو موجود ؟ هل يقع العالم في مقولة الملكية أم في مقولة الوجود ؟ ألا يؤدي ذلك الى الجبر المطلق وبالتالي يرجع موضوع الحسن والقبح الى الموضوع الأول وهو خلق الأفعال ؟ أليس في ذلك اثبات للقبح كحق للمالك دون تبرئته منه ؟ وكيف يكون الله مسؤولاً عن الشر والآثام والظلم والقبايح التي لا يمكن نفيها وان امكن تبرئة الذات منها ؟ وهل يتم حل قضية، وهي قضية تنزيه الله عن فعل الشرور، بخلق قضية أخرى وهي الوقوع في القضاء والقدر وانكار الشرور في العالم عن طريق هدم خلق الأفعال الذي تم اثباته أولاً في الشق الأول من أصل العدل ؟ ان قبول كل شيء من الله هو قضاء على خلق الأفعال والحسن والقبح معاً لأنه انكار لمسؤولية الانسان عن الشر وجعل الله مسؤولاً عنه . كما أنه انكار للشر ليس لأنه نقص في الخير في الادراك الانساني ولكن تبرئة الله منه عن طريق نسبة كل شيء اليه وبالتالي محو التفرقة بين الخير والشر والتميز بين الحسن والقبح (١٧٨) .

فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء اللع ص ١١٧ - ١١٨ ؛ وكذلك ليس ظلماً خلقه للأفعال التي هي من عباده كفر وظلم وجور لأنه لا أمر عليه ولا ناهياً بل الأمر له ، الفصل حـ ٣ ص ٨٢ - ٨٣ ؛ ولا يتندي أحد إلا من هداه الله ولا يضل أحد إلا أضله الله، ولا يكون في العالم إلا ما أراد الله كونه من خير أو شر وغير ذلك، وما لم يرد كونه فلا يكون البتة ، الفصل حـ ٣ ص ٧٧ - ٧٨ .

(١٧٨) ان الله يجوز في حقه أن يخلق الخير والشر ؛ ان الأمور خيرها وشرها بقضاء وقدر ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ جواز أن يخلق الله سبحانه الخير والشر ، المحصل ص ٢٩ - ٣٢ ؛ في أنه سبحانه لا قبيح في أفعاله ولا يجوز وصفها بأنها قبيحة ، المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الله خالق الخير هو أيضاً خالق الشر . بل ان القدرة أعم من التأثير والكسب ، القول المفيد ص ٣٨ - ٣٩ ؛ مذهب أهل السنة ان الله يجوز عليه خلق الخير والشر خلافاً للمعتزلة في الحسن والقبح وخلق الأفعال ، التحفة ص ١٤ ؛ شرح عبد السلام ص ١٠٢ - ١٠٣ ؛ وقد قيل شعراً

فهو تعالى خالق كل عمل خيراً وشرراً فاجتنب أهل الزلزل
الوسيلة ص ٣٨
وجائز عليه خلق الشر والخير كالاسلام وجهل الكفر
الجوهرة ص ١٤ - ١٥

والحقيقة أن ذلك تضخيم للسؤال الأول وإحالة الى سؤال أعم تحاشياً من الاجابة الخاصة . فبدل أن يكون السؤال على مستوى الفعل الانساني فإنه يصبح على مستوى الكون والخلق بدلاً من أن يكون السؤال هل الله هو خالق القبح في أفعال الانسان يصبح هل الله خالق الشر خلقه للخير في الكون ؟ هل يضر الله كما ينفع ؟ والسؤال يتوجه على الشر وليس على الخير لأنه من الطبيعي أن يصدر الخير عن الخير بالرغم مما يثير ذلك في موضوع خلق الأفعال . ويتوجه نحو الشر لتبرئة الله عن الشر فينتهي باثباته له لما كان خالقاً لكل شيء . وبدل السؤال التقليدي هل يقال خلق الله الشر ؟ على البناء النفسي نفسه الذي يدل عليه سؤال هل يرزق الله الحرام ؟ في آخر موضوع خلق الأفعال ، في الأجل والأرزاق والأسعار . وبدلاً من أن يكون الهدف تبرئة الله من الشر فإنه ينتهي إلى تبرئة الانسان منه وجعل الله مسؤولاً عن كل شيء كما هو الحال في الجبر^(١٧٩) . ان أخطاء الجبر كثيرة وعلى رأسها اضافة القبح الى الله مع أن الهدف كان هو تنزيهه عن فعله . وكيف يصدر القبح عن الحسن والشر عن الخير ؟ والجبر أيضاً انكار الحرية الانسان ومسؤوليته عن القبح ، هذه الحرية التي تم اثباتها من قبل في خلق الأفعال وأصبحت أحد مكتسبات العدل ، ومن ثم يهدم علم أصول الدين ما بناه من قبل ، ويعود من البداية لاثبات الحرية . كما أنه اثبات الوجود الموضوعي للقيح لأنه مخلوق ، والخلق شيء ، ولا يمكن أن يُخلق العدم أو النقص أو الغياب . وبدلاً من تبرئة الله من فعل القبح فإنه يثبت مرتين ، كفعل الهي وكوجود موضوعي ، مرة في الله ومرة في الكون ، والانسان كموجود بين عالمين غائب وحرته ساقطة . وفي الوقت نفسه ينتفي القبح الانساني نظراً لتسليم الانسان بكل شيء واعتباره القبح من نسيج الوجود وأحد مخلوقات الله . ويصبح الجبر سلاحاً ذا حدين ، ينقلب من

(١٧٩) عند أهل الاثبات (الأشاعرة) ينفع الله المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم وفي ذلك فريقان أ - إن لله نِعماً على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحة البدن ب - أب ذلك بعضهم لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا ، مقالات ح ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ وعند أهل الاثبات أيضاً عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات ح ٢ ص ١٩٥ .

الانسان الى الله ، فالقبح ضرورة كونية لا يستطيع أحد أن يغير منها . فتسلب الحرية من الانسان كما تسلب الحرية من الله وكان الله يفعل الشر ضرورة فعله للخير . ان اثبات قدرة مشخصة على فعل القبيح الغاء لقوانين العقل وحرية الانسان ، ويقوم على التشبيه وعلى اسقاط الانسان لنفسه خارجاً عنه^(١٨٠) . وإذا كان من الصعب ايجاد حجج عقلية على الجبر وجعل الله خالقاً للخير والشر فإنه يسهل ايجاد حجج نقلية ومنها قصة غواية ابليس لأدم كجزء من الخطة الالهية . وهذا انكار للحرية الانسانية، إنكار لقدرة الانسان على الدخول في التحدي مع الآخر الغاوي . فالانسان هو المخلوق الوحيد الذي يعيش في عالين ، عالم الخير والشر ، عالم الضرورة والحرية في حين تعيش باقي المخلوقات في عالم واحد ، الحتمية للخير أو الحتمية للشر ، وهما العالمان اللذان سميا عالم الملائكة والشياطين اعتماداً على الصورة الفنية^(١٨١) . والحقيقة أن الحجج النقلية معارضة بأخرى تنزه الله عن فعل الشرور والقبايح والآثام والمعاصي وتنسب ذلك كله الى الانسان اثباتاً لحرية وتبنيّاً لمسؤوليته^(١٩٢) .

(١٨٠) أضافت المجبرة الى الله كل قبيح ، الشرح ص ٣٠١ ؛ أضافت القبايح الى الله من جميع الوجوه ، المحيط ص ٢٤٥ ؛ وقالت أن كون القبيح قبيحاً من الله مستحيل ، الشرح ص ٧٠ ؛ وقالت : الله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وان قدر على أن يجعله كسباً للعبد وبالتالي ناقضوا حيث أضافوا إلى الله كل قبيح ؛ وعند المجرة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل ، الشرح ص ٣١٣ ؛ ويرى الأشاعرة الله من أن يكون جائراً سفيهاً فاعلاً للقبيح بالرغم من نسبة كل شيء إليه ، الابانة ص ٤٧ - ٥٤ .

(١٨١) يقول ابليس : إذا خلقتني الله وكلفني عموماً وخصوصاً ولعني ثم طرقتني الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني وتؤثر فيهم وسوسني ولا تؤثر في حوهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون أن يمجيدون عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين وكان أخرى بهم وألقى بالحكمة ؟ سلمت بهذا كله ، خلقتني وكلفني مطلقاً ومقيداً وإذا لم أطع لعني وطردي وإذا أردت دخول الجنة مكنتني وطرقتني وإذا عملت عملي أخزجني ثم سلطني على بني آدم فلم إذا استمهلته أمهلني ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم ؟ ليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر ؟ الملل حـ ١ ص ١٥ - ٢٣ .

(١٨٢) وذلك مثل « وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » (٤ : ٤٩) ، —

وهل يكفي تنزيه الله عن القبائح ذاتاً وصفاتاً ، وتنزيهه عن الشهوة والغضب حتى لا يكون هناك شر في العالم ؟ والحقيقة أن تنزيه الله عن فعل القبيح بالعودة الى الذات والصفات ليس استدلالاً بل إثباتاً للتوحيد دون تعامل مع القبائح والشرور والظلم والجور في العالم أي تناول أفعال الانسان ومسؤوليته عنها . وهو عاجز عن الانتقال من التوحيد الى العدل وحل مسائل العدل بالعود الى أصل التوحيد^(١٨٣) .

بالإضافة الى أن هذا التصور المثالي للذات انما هو ناشئ عن نفي صفات النقص عن الانسان وبالتالي فإن منشأه العدل . فكيف يأتي التوحيد كحل لمسألة العدل ؟ اللهم إلا إذا جعلنا التوحيد ناشئاً من العدل ، وكان العدل أساس التوحيد ! وكيف يتم تبرئة الذات المشخص عن فعل القبيح وفي الوقت نفسه يكون قادراً على كل شيء بفعل الخلق؟^(١٨٤) ان اثبات الصفات والأفعال على ما بان في التوحيد يؤدي الى القضاء على حرية الأفعال كما أنه يؤدي الى انكار الصفات الموضوعية في الأشياء .

وقد يتم تنزيه الذات المشخص وذلك بالتمييز بين الذات والصفات واثبات

الانصاف ص ١٥٢ - ١٥٣ ؛ « والله لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥) ، الانصاف ص ١٦٢ ؛ فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان » (٢٨ : ١٥) ، الانصاف ص ١٥١ - ١٥٢ ؛ « وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) ، الانصاف ص ١٥٠ - ١٥١ ؛ « وما ربك بظلام للعبيد » ، الابانة ص ٥١ الشرح ص ٣١٥ - ٣١٦ ؛ المحيط ص ٢٢٥ - ٢٤٨ ؛ « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » (٤ : ٤٠) ؛ « ولا يظلم ربك أحداً » ، (١٨ : ٤٩) ؛ « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » (٤٢ : ٢٧) .

(١٨٣) في انه سبحانه لا قبيح في أفعاله ولا يجوز وصف أفعاله بكونها قبيحة . والدليل عليه أنه منزّه عن الشهوة والغضب واللغو في الأفعال وثبت أنه خالق كل شيء فيلزم ألا يكون شيء من أفعاله قبيح لأنه لو كان شيئاً من أفعاله قبيحاً لوجب أن لا يخلق الله ذلك الفعل ، المسائل ص ٣٧٦ .

(١٨٤) الكلام في العدل . المقصود أن نبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به إلا على وجه معين . ونبين تنزيهه عن القبيح بعد الدلالة على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع الى أحواله كونه رباً مالِكاً ناهياً ، التعديل والتجويز ص ٣ - ٤ ؛ في أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحاً ، الشرح ص ١٠٨ - ٢٩٩ .

صفات زائدة على الذات فتكون صفات أفعال وليست صفات ذات (١٨٥) . ولكن في هذه الحالة تفعل الصفات في العالم وتهب الأشياء صفاتها من الخارج . وبالتالي تكون الأشياء تابعة في صفاتها الى قدرة خارجة عنها فإذا ما كانت الصفات مساوية للذات فإن الصفات لا تفعل في العالم ، وترد الى العالم موضوعيته ، وتصبح صفاته ذاتية ثابتة لا تتغير . فتظهر صفات الأشياء في ذاتها وكان صفات الذات تصبح صفات الأشياء . ويكون الأمر والنهي من الله كاشفين عن الحسن والقبح في الأشياء . ولا يثبت حسن الفعل أو قبحه بحسن الفاعل أو قبحه بل يثبت حسن الوضع الناشئ عن الفعل أو قبحه . فالفعل وإن كان صادراً عن فاعل إلا أنه يهدف الى تغيير بناء الواقع فحسنة وقبحه موضوعيان لا شخصيين (١٨٦) . وليس المقصود من طرح مسألة الصفات الذاتية للأفعال تبرئة الذات المشخص واتهام النفس ، فهذا موقف بطولي عاجز ، بطولي لأنه يقوم على اتهام النفس وتبرئة الغير ، وعاجز لأنه غير قادر على ادراك الصفات الذاتية للأفعال . ودفاعاً عن الله الخير وثباتاً لمسؤولية الانسان عن الشر تكون الاجابة أن الله ليس خالقاً للشر . الخير والشر صورتان عامتان لمواقف اجتماعية ، نافعة أو ضارة ، وليس شيئين مجسمين . هي أوضاع اجتماعية ناشئة عن ممارسة حريات الأفراد وضغوط الجماهير . ومع أن النفي أكثر تنزيهاً لأنه يضع عواطف التأليه في حيز الكمال إلا أنه يؤدي الى اثبات الحرية الانسانية . فالانسان يتحمل أفعاله وهو مسؤول عنها حتى ولو لم يكن عنها راضياً . وتلك طبيعة الفعل الحر والاحساس بالمسؤولية عنه (١٨٧) . قد يكون الشر مجرد عرض أو يكون عقاباً في الآخرة نتيجة للأفعال

(١٨٥) لا يصح أن ننزه عنه كثيراً من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالاً . وذلك يقتضي أن نبين أن الكلام فعله وليس هو من صفات ذاته وكذلك القول في الارادة لأنه لا يصح أن ننزهه عن ارادة القابح لقبها إلا بعد كونها فعلاً وإبطال قول انه يريد لنفسه ، التعديل والتجوير ص ٤ .

(١٨٦) المحيط ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، ص ٢٥٤ .

(١٨٧) عند المعتزلة لا يجوز أن يضر الله أحداً في الحقيقة ، مقالات ح ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ وعند المعتزلة لإلآعباد، يخلق الله الشر الذي هو عرض والسيئات التي هي عقوبات ، وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز ، مقالات ح ١ ص ٢٨٧ ؛ وعند الجبائي أن الله لا يضر أحداً في باب الدين ولكنه يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم بالالام التي يعاقبهم بها . الله خير بما فعل من الخير =

وطبقاً للاستحقاق وقد يكون مجازاً لا حقيقة . وفي كل الحالات تثبت مسؤولية الانسان عنه . الأفعال الحسنة والقيحة هي أفعال الانسان ، والانسان مسؤول عنها في العالم وأمام الناس .

٢ - هل الله قادر على فعل القبيح؟

وهو السؤال نفسه السابق ولكن مركز على الصفات وخاصة القدرة وعلى الفعل الانساني . واثباتاً لحق الذات ومطلق الصفات يكون الرد بالايجاب . فالله قادر على فعل القبيح . ويمكن اثبات ذلك بعدة حجج عقلية منها القسمة العقلية . فإما أن يفعله ويقبح منه فعله وبالتالي تلزمه الحجج لتنزيهه عن فعل القبيح أو يحسن منه وهو غير معقول^(١٨٨) . ولما كان اثبات قدرة ذات مشخص على القبيح طعناً في التنزيه وضرباً للصفات بعضها ببعض الآخر واعلاء للقدرة فوق الحكمة فان اثبات أفعال لا واقع لها بل لمجرد اثبات قدرة هو اثبات قدرة ينقصها الوعي والعقل والحكمة وبالتالي يكون اثبات القدرة أولى .

== لأن من كثر منه الشر قليل له شرير . الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة وإنما هي شر في المجاز وكذلك جهنم . فاعل الشر شرير . وعذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للانسان من منفعة والشر هو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد ، وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ ؛ وعند الخمارية الحمر ليست من فعل الله وإنما هي من فعل الخمار لأن الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية ، الفرق ص ٢٧٩ ؛ وهذا هو موقف المعتزلة إلا أبو موسى المردار ، مقالات حـ ٢ ص ١٧٦ ؛ وهو أيضاً موقف غيلان الدمشقي فالله يريد أمراً فلا يكون أو ما يكون ما لا يريد ، مقالات حـ ٢ ص ١٦٧ ؛ وقد أنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئاً في الحقيقة ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ؛ ان الله لم يفعل شراً بوجه من الوجوه . ولم يقل ان عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في المجاز وكذلك قوله في الأمراض والأسقام . وهو يعارض المعتزلة قائلًا : إذا قلت ان الباري فعل فعلاً هو شر على وجه من الوجوه فما أنكرتم أن يكون شريراً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٩٥ ؛ وعند الاسكافي عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ .

(١٨٨) الشرح ص ٣١٨ ص ١٢٩ - ١٣٢ ، ص ١٥٧ - ١٧٦ ، المحيط ص ٢٤٨ - ٢٥٠ ؛ الشرح ص ٣١٤ .

لا توجد اذن أفعال بلا قدرة .يثبت حسن الأفعال وقبحها الارادة الواعية وراء الأفعال . القدرة والعلم كصفتين مطلقتين لذات مشخص واحد لا يتعارضان^(١٨٩) . والقادر على الفعل قادر على جنسه . ولما كان الحسن مثل القبح فالقادر على الحسن قادر على القبح . تتعدى قدرة الذات المشخص من القدرة على القبيح وجنسه الى القدرة على جميع الأجناس في الطبيعة . بل ان الانسان إذا كان قادراً فانه يكون قادراً على مقدور غيره . إذ تساعد الرغبة في البطولة من لا يستطيع أن يكون بطلاً في تحويل عجزه الى قدرة مشخصة يجعلها قادرة على عمل ما هو عاجز عنه أو أفدر مما هو عليه قادر^(١٩٠) . ولو استوى الصدق والكذب فان الانسان يكون أقرب الى فعل الصدق . وهو الدليل نفسه لاثبات الحسن والقبح العقلين ، وأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه ، وأن الانسان قادر على التفرقة بين من أحسن وبين من أساء إليه . ولو قال فعلت الحسن لحسنه لكان الجواب مقنعاً^(١٩١) . وحكم القادر لنفسه أقوى من حكم القادر بقدرة في أن مقدوره لا ينحصر في جنس واحد ، الفعل تعبير عن ضرورة^(١٩٢) . وفعل لا يقع ضرورة ، بل قد لا يقع ولا يقع فعل لا يهدف على عكس البشر^(١٩٣) . والحقيقة أن هذه الحجج كلها إنما تثبت القدرة النظرية دون تخصيصها بالقبح . وتؤدي إلى ظهور الواقع الانساني الهش ثم تدعو الحاجة إلى إجراء تنزيهي مضاد وقياساً للغائب على الشاهد وهو أساس الفكر التشبيهي . وما الحكمة من إثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم

(١٨٩) المحيط ص ٢٤٦ ، ص ٢٦٣ ؛ التعديل والتجوير ص ١٣٢ - ١٣٤

(١٩٠) التعديل والتجوير ، ص ١٥٧ - ١٧٦ ؛ المحيط ص ٢٤٨ - ٢٥٠ ؛ الشرح ص ٣١٤ .

(١٩١) التعديل والتجوير ص ٢١٤ - ٢٣٠

(١٩٢) الشرح ص ٣١٨ - ٣٣٢ ؛ المحيط ص ٢٤٦ - ٢٥٩ .

(١٩٣) المحيط ص ٢٦٠ - ٢٦١ ؛ الشرح ص ٣٠٢ - ٣٠٥ ؛ التعديل والتجوير ص ١٧٧ - ١٨٠ ؛ في ذكر الدلالة على أنه تعالى قادر على ما إذا وقع كان قبيحاً . نفى القبيح عن الله فعلاً . انما يصح ويمكن بعد أن يكون قادراً عليه فأما ما لم يقدر على الشيء فنفيه عنه محال ، التعديل والتجوير ص ١٢٩ ؛ والعجيب أن يكون ذلك هو موقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة وهو ما لم يصل اليه الأشعري نفسه ؛ وقد جوز العطوي من أصحاب الأشعري الظلم والكذب وباقي القبائح على الله ؛ الشرح ص ٣١٨ - ٣١٩ ؛ المحيط ص ٢٥٤ .

حدها بعد ذلك بحكم العقل فالله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب بحكم العقل ؟ وكيف يتم التوفيق بين القدرة على فعل القبح وأنه ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله إذ لا حاكم بقبح القبيح ووجوب الواجب إلا العقل؟^(١٩٤) وكيف يكون قادراً على فعل القبيح وهو صادق لذاته؟ إلا يفترض ذلك تناقضاً بين الذات والصفات^(١٩٥) ؟ وما الحكمة من اثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم تقييدها بوجوب الصلاح والأصلح في الدنيا والتعويض عن الآلام في الآخرة وباللطف^(١٩٦) ؟ ان اثبات القدرة على ما إذا فعله كان قبيحاً أثبات نظري خالص دفاعاً عن حق الذات الخالص . وان اثباتاً نظرياً لقدرة الذات على فعل القبيح لا يثبت شيئاً بالفعل . فما الفائدة من قدرة نظرية لا تتحقق عملاً ؟ وكيف تكون قدرة ذات مطلق غير متحققة بالفعل ؟ ان اثبات قدرة نظراً ونفيها عملاً أقرب ما يكون الى تحصيل الحاصل أو اثبات الشيء ونفيه أو اثبات العلة ونفي المعلول . ان اثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح اخراج للانسان من موقفه وتنصيبه مدافعاً عن غيره وليس مدافعاً عن نفسه . وان اثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح قد لا يثبت قدرة بقدر ما يثبت طغياناً . صحيح أن القدرة قدرة عاقلة وليست قدرة غاشمة ، وهي قدرة مدركة للقبيح وفعله ولكن تظل القدرة أعلى من الحكمة . ان جواز القدرة على الكذب تغليب للحرية على العقل وهو غير معقول تماماً مثل جواز عدم القدرة على الكذب وتغليب العقل على الحرية .

وتوجد حلول متوسطة تحاول الجمع بين اثبات القدرة واثبات العدالة الانسانية . منها اثبات الأولى نظراً والثانية عملاً ، الأولى كحق نظري والثانية كواقع عملي . وعيب ذلك الحال هو اعتبار الحق النظري غير واقع ، واعتبار الواقع

(١٩٤) لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة ، الشرح ص ٣٠١ .

(١٩٥) وأوجبوا عليه اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، وفعل الأصلح للعباد في الدنيا والعرض عن الآلام ، المواقف ص ٣٢٨ - ٣٣٠ ؛ وهذا هو موقف جمهور المعتزلة .

(١٩٦) الشرح ص ٣١٩ - ٣٢٠ ؛ وهذا هو أيضاً موقف القاضي عبد الجبار .

العملي غير قائم على حق نظري ، وبالتالي الفصل بين النظر والعمل وهو ما لا يجوز
لا في علم الله الواقع ولا في فعله الحكيم^(١٩٧) . وقد يحدث الجمع بين القدرة
المطلقة والعدالة الانسانية باثبات حق القدرة المطلقة ثم وضعها في نطاق الكمال .
فالمطلب الخلقي يوجب الحق الطبيعي . والكمال هنا هو الحسن العقلي والعلم .
فالعلم فضيلة وصفة من صفات الكمال والظلم جهل وآفة يعبر عن حاجة جلب
منفعة أو دفع مضرة وهو ما يستحيل على الله^(١٩٨) . وقد يُعاد وضع المسألة من
جديد دون الدخول في المتاهة العقلية ثم يفرض الشعور بالتنزيه صياغة عقلية
جديدة . وهنا لا تفعل القدرة العدل اضطراراً بل اختياراً أي أن الحرية العاقلة
التي تميز الانسان أعطيت للقدرة المشخصة فأنارتها^(١٩٩) . ومن ضمن الحلول

(١٩٧) هذه هي احدى مقالات المعتزلة مثل مقالة القاضي عبد الجبار ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ -
٢٥٢ .

(١٩٨) هذا هو موقف أبو الهذيل إذ يقول ان الله قادر على أن يظلم ويكذب ولكنه محال لأن ذلك نقص
والله كامل . الظلم آفة والله ليس بآفة فمحال أن يفعل الظلم ، الفرق ص ١٩٨ - ٢٠١ ؛ وهو
أيضاً موقف محمد بن شبيب . فهو يقدر على الظلم ولكن الظلم آفة والله ليس به آفة مقالات حـ
٢ ص ٢١٠ ؛ وعند أبي علي وأبي هاشم يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلماً وكذباً وأنه لا
يفعله بقيمة وباستغناؤه عن فعله ، التعديل والتجويز ص ١٢٨ ؛ استحالة القدرة على الظلم لأن
الظلم لا يقع إلا من ذي حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل بقبحه العدل لا يقع إلا لاجتناب
منفعة ودفع مضرة والذي يفعله يحدو عليه لعلمه بحسنه أو قبحه وكذلك يجيب أهل السنة بالاثبات
ولكن لا يجوز وقوع الظلم لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه والظلم جهل والله عالم ، الفرق ص
٢٠٠ - ٢٠١ ؛ وعند باقي المعتزلة في البصرة الله قادر على العدل يجب أن يكون قادراً على
الظلم ، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادراً على الكذب وان لم يفعل الظلم والكذب
لقبحهما ولغناه عنهما . ولكن القدرة على شيء هي القدرة على ضده ، الفرق ص ١٣٤ ؛ لو كان
قادراً عليه لصح تقدير وقوعه منه ولو وقع لدل على جهله وحاجته ، وهذا اثبات قدرته على دلالة
تدل على جهله وحاجته ، المحيط ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ؛ الشرح ص ٣١٥ ؛ التعديل والتجويز ص
١٣٥ - ١٣٧ .

(١٩٩) هذا هو موقف الخياط : الله لا يفعل العدل طبعاً أي مضطراً بل باختيار . الله مختار للعدل ومحال
أن يختار الجور ، الانتصار ص ١٤٢ - ١٤٥ ، ص ٤٨ - ٤٩ ؛ المطبوع غير المضطر ، فالمطبوع
مضطر ضرورة طبيعية والمضطر قادر على الاختيار ، الانتصار ص ٢٣ - ٢٥ .

المتوسطة الأخرى أن يخلق الله الظلم للظالم والجور للجائر . فالظلم والجور ليسا فعلين صوريين بل فعلان ماديان^(٢٠٠) . ويصبح الأمر أكثر اشكالاً إذا ما تدخل الله في أفعال العباد وأجبرهم على الجور أو الظلم . فمن أجل حل قضية العدل تثار من جديد قضية الحرية ويُنتهى فيها إلى الجبر^(٢٠١) . فإذا كان الرد بالاجاب أي اثبات القدرة كتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال فإن ذلك يقضي بتأناً على العدالة الانسانية وعلى مثالها في العدل الالهي^(٢٠٢) . ويكون التنزيه قد أراد تأكيد جانب فقضي على جانب آخر . بل انه يقضي على الفعل الالهي ذاته لأن القدرة المطلقة قادرة على فعل ما أخبر عنه أنه لا يفعل ! وهذا طعن للانسان في العدالة البشرية وقضاء على ما يمكن للانسان أن يجعله رسالته . وتكون النتيجة في السلوك البشري القضاء على الحياة الانسانية وعلى كل ما فيها من قيم واثبات الدكتاتورية والطغيان . ففي الامكان القضاء على كل شيء في هذا العالم ثم بث روح المذلة والاستكانة والرغبة والخوف . فليس هناك قيمة ثابتة يدافع الانسان عنها ويركن اليها . ومن ضمن الحلول المتوسطة الجمع بين الاثبات والنفي للمحافظة على

(٢٠٠) يتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الله لا يوصف بالقدرة على التفضل بفعل القبيح ، المحيط ص ٢٤٥ ؛ ليست أفعال القبيح من فعل الله مباشرة لسببين أ - خلق الله ظلماً للظالم به والجور جورا للحائر والكذب كذباً للكاذب ب - الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصور والفعل بل من حيث مخالفة الأمر ، الانصاف ص ١٥٦ - ١٥٧ ؛ وعند ابن حزم الله لا يفعل الظلم لأنه وضع في نفوسنا تلك المعرفة أي بداهات العقول ، الفصل ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٠١) قال قوم من أهل الاثبات : الله قادر على أن يضطر عباده إلى ظلم وجور، ولا جور في العالم ولا ظلم فيه إلا والله فاعل لذلك، مقالات ح ١ ص ٢٠٨ .

(٢٠٢) جوز بعض الرافضة ذلك ، مقالات ح ١ ص ١٠٦ ؛ وعند البعض الآخر يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب وأنه قادر على ما علمه وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله ، ح ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ وقال فريق من المعتزلة أنه قادر على الظلم يعني أنه قادر على أن يظلم ؛ وعند البلخي الله يقدر على العدل وخلافه والظلم وخلافه ؛ وعند محمد بن عيسى ومعمّر، الله قادر على الجور ؛ وعند الأشج الله قادر على الظلم والكذب ولو ظلم وكذب لكان عدلاً ، الفرق ص ٢٠٠ ؛ وعند أهل السنة الله قادر على الجور فهو قادر على كل مقدور ولو وقع منه لم يكن ظلماً منه، الفرق ص ٢٠١

القدرة المطلقة والحرية الانسانية في آن واحد مثل نفي علم قديم بالارادة ثم اثبات حدوث هذه الارادة بالفعل^(٢٠٣) . ولكن هل ينفي العلم القديم من أجل اثبات الحرية ، وهو نقص في عواطف التأليه بالنسبة الى العلم كما أنه يثبت تدخل الارادة حتى ولو كانت حادثة وبالتالي تنتفي الحرية ؟ ومن نوع الحلول المتوسطة نفسها التفرقة بين ارادتين ، ارادة ذات قديمة وارادة فعل حادثة أو بين ارادة التكوين وهي شاملة للأشياء جميعاً وارادة الفعل التي تترك للفعل الانساني حريته واستقلاله^(٢٠٤) . أما الجمع بين النفي والاثبات من أجل تنزيه التأليه عن الشر واثبات الحرية الانسانية للشر فإنه أيضاً يحد من القدرة المعظمة وفي الوقت نفسه ينفي الحرية الانسانية للخير ، ويوزع الخير والشر بين الله والانسان^(٢٠٥) .

وتتوالى الحلول المتوسطة الى أن تصبح أقرب الى نفي القدرة على فعل القبيح وبالتالي نفي القدرة على الظلم باعتباره المثل الصارخ على القبح . وتصبح الغاية من نفي القدرة على فعل القبيح هو تنزيه الله عن فعل الظلم ، وبالتالي يبلغ أصل العدل قمته في نفي نقيضه وهو الظلم . فبعد تدخل القدرة الالهية في مواجهة الفعل الانساني لاثبات عظمتها وسيطرتها عليه انتقلت الى العدالة الانسانية لاثبات قدرتها على قلبها وتغييرها الى الضد . ومن ثم ظهر السؤال بوضوح : هل يوصف الله بالقدرة على الظلم ؟ فإذا كان الرد بالإيجاب تتحول القدرة الى شبح خفيف يقضي على المبادئ الانسانية العامة التي تمثل صفات الله المطلقة . تنفرد صفة وهي القدرة تصول وتجول في باقي الصفات كالعدل وعلى آثار العدل في الحرية الانسانية مثل العدالة . ويكون الطريق الى التنزيه هو اثبات القدرة على فعل

(٢٠٣) هذا هو حل بعض المعتزلة الابشر وعباد . ولم يزل غير مرید لما علم أنه يكون ثم أراد .

(٢٠٤) التقسيم الأول هو حل بشر . فالارادة لديه ضربان ارادة فعل وارادة ذات . والثانية غير لائقة بمعاصي خلقه وان كانت تقع على سائر الأشياء ، مقالات ح ٢ ص ١٧٦ ؛ ويقول بشر : إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه ، الفرق ص ١٥٦ .

(٢٠٥) هذا هو رأي المفضلية أصحاب فضل القرشي . فالطاعة أرادها الله والمعصية لم يردّها ، مقالات ح ٢ ص ١٧٦ .

الضد . ولما كان الضد على الانسان فانه لا يستعصي على القدرة المعظمة . أما الرد بالنفي فإنه حد لهذه القدرة في مواجهة العدل . ويأتي هذا الحد من داخل القدرة ذاتها فهي قدرة تقوم على الحكمة والرحمة والعقل والعلم وتظهر في الطبيعة ولا توجب الحدث . وقد تكون مجرد افتراض نظري أو تمن يُعبر عنه بآداة الشرط « لو » . ثم يصل الأمر الى نفي القدرة الالهية علانية حرصاً على العدل الانساني .

فقد يكون السبب في حد القدرة هي الحكمة استنكافاً من تعبير عدم القدرة وهو أخف من القول بالعجز وقد تشفع الحكمة بالرحمة كي تصبح حكمة عملية أو بالعقل لتصبح حكمة نظرية . فالله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعل لحكمته ورحمته ، وهما صفتان للذات ، ويقدر على الظلم ولكن العقل يدل على أنه لا يفعل^(٢٠٦) . وقد يكون قادراً على ظلم الأطفال والمجانين دون العقلاء . وذلك يعني أن العقل قدرة على مقاومة الظلم والدفاع عن العدل . وهو الضامن للقيم والحارس لحقوق الانسان . ولا مكان لضعاف العقول ولا للأغبياء في هذا العالم . ومع ذلك فإن هذا التصور لا يجعل العدل صفة ذات بل مجرد صفة فعل متغير متقلب طبقاً لأحوال الناس ، وكأن الله يتنزه الفرصة ليظلم الضعاف والصبية والمجانين ويكذب عليهم وبالتالي يحملهم ما لا طاقة لهم به خاصة وأن مسؤولياتهم عن أوضاعهم التي هم عليها محدودة . فصغر السن والضعف الجسماني والمرض النفسي يمنع من وقوع الأفعال الواعية الحرة . كما أن ذلك ليس من شيمة العظماء ، استضعاف الناس والخوف من الأقوياء^(٢٠٧) . وقد لا يوجد أي حرج في القول صراحة بأن الله لا يقدر على فعل القبيح بالرغم مما في التعبير من نيل من

(٢٠٦) عند أبي الهذيل ، لا يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجور ويظلم ويكذب فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، ولا يفعلها أصلاً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٩ ؛ اثبات القدرة واجب ولكن العقل يمنع من وقوع الظلم ؛ يقدر على الظلم ولكن العقول تدل على أنه لا يظلم .

(٢٠٧) عند الاسكافي يوصف الله بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين دون العقلاء . فجمع بين القولين ، يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء ، الفرق ص ١٦٩ - ١٧٠ ؛ الفرق ص ٢٠٠ ؛ الملل حـ ١ ص ٨٩ ؛ دفاع الحياط عنه بأن العقل يمنع من ذلك ، الانتصار ص ٩٠ .

اطلاق القدرة فقد لا يفعل الله القبيح لعلمه أنه قبيح . ومن ثم فلا يختار فعله على أي وجه . يُنفي القبح من أجل العلم . فالله قادر على فعل ما علم أنه يفعله ولا يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله^(٢٠٨) والحقيقة أن ذلك تناقض لأنه كيف يقدر الله على ما لا يعلم ؟ ان عدم القدرة يحتاج الى علم وهو غير موجود . كما أن جعل القدرة تابعة للعلم هو جعل العلم أعلى من القدرة . والصفات متساوية في الاطلاق والشمول . ولا يحل الاشكال إلا بجعل القدرة تابعة للعلم . وفي هذه الحالة تكون القدرة مشروطة ، وما دامت مشروطة فهي مقيدة ، وفي كل الأحوال يمكن فهم ذلك . فالانسان مع العلم وكمال العقل لا يفعل القبيح ولا يقع منه التشويه . وفعل القبيح نقص وذم . كما يفعل الانسان الحسن لذاته كما يفعل الفنان أو الصوفي أو المثالي . هو فعل يتصف به المتطهرون أو من يود الاعلان عن الطهارة بالصاقها بالذات المشخص ووصف أفعاله من خلالها .

ويرجع السؤال القديم في التوحيد : هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ ويعاد طرحه هذه المرة في العدل على المستوى الانساني الخالص . هل الانسان قادر على ما علم الله أنه لا يكون ؟ والرد

(٢٠٨) عند الاسواري واتباعه من المعتزلة ان الله انما يقدر على أن يفعل ما قد علم أنه يفعله . فاما ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عنه نفسه بأنه لا يفعله فانه لا يقدر على فعله ، الفرق ص ٣٣٥ ؛ وقال ان الله لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله مع أن الانسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين . ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع في المعلوم أنه سيوجد دون الثاني ، الملل حـ ١ ص ٨٩ ؛ وقال إذا قرن القول بأنه عالم بأن الشيء لا يكون إلا مع القول بأنه يقدر على تكوينه كان ذلك محالاً متناقضاً فإذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام ، التعديل والتجوير ص ١٢٧ ؛ وعنده أن الله يوصف بالقدرة على غير ما يفعل وأنه غير قادر على كل شيء مع تقدمه علمه بأنه لا يكون الفصل حـ ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ وقال عباد ان ما علم الله أنه يكون يقدر على تكوينه ولا يقال يقدر على أن لا يكونه . وما نعلم أنه لا يكون لا يقال يقدر على أن يكونه ، وان قيل يقدر عليه ، التعديل والتجوير ص ١٣٧ ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، ص ١٨١ - ٢١٤ ؛ الأصول ص ٩٤ ؛ وأيضاً الشرح ص ٣٠٢ - ٣٠٧ ، المحيط ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ؛ وعند المجبرة والحشوية والمرجئة والرافضة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل .

بالنفي اثبات لعجز الانسان أمام علم الله وقدرته ، وهو المطلوب . في حين أن الرد بالايجاب إثبات للقدرة الانسانية على أنها مصدر لتكوين الأشياء^(٢٠٩) .

والحقيقة ان السؤال يضعه الذهن أمام الشعور حتى يستطيع الشعور أن يجد فرصة لديه للتعبير عن عواطف التأليه خاصة إذا كان السؤال حاداً يسمح بنبرة عالية في الرد . وإذا كان الذهن هنا يعارض القدرة بالعلم فهل تستطيع القدرة أن توجد ما قرر العلم عدم وجوده ؟ بالرغم من أن السؤال يحتوي على تناقض داخلي وهو العلم بما لا يكون أو كون ما لا يعلم ، وبالرغم من أنه يحتوي على نقص في عواطف التأليه إذ كيف تكون صفتان مطلقتان مثل القدرة والعلم متعارضتين إلا أن الذهن يقدمه كي يسمح للشعور بالتمرين واطهار مدى انفعاله بالتأليه . والرد بالايجاب يثبت عظمة القدرة على حساب العلم على ما في ذلك من نقص في عواطف التأليه بالنسبة الى العلم . بل تكمن خطورته في تثبيت العقلية الغيبية والايحاء بأنه يمكن العلم بشيء غير موجود أو ايجاد شيء بلا علم . وهو السؤال نفسه : هل خلاف المعلوم مقدور ؟ وقد ينشأ حل متوسط يجمع بين الاثبات والنفي ، يثبت القدرة على الامكانية ، امكانية كون ما علم انه لا يكون ولكنه ينفي وقوع ذلك بالفعل^(٢١٠) .

وقد توجد حلول متوسطة أخرى خارج أصلي التوحيد والعدل والسبق الى

(٢٠٩) الرد الأول موقف أهل الاثبات (الأشاعرة) والثاني موقف المعتزلة ، مقالات جـ ١ ص ٢١٤ ؛ الأول موقف أبو الهذيل وجعفر بن حرب ، مقالات جـ ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٦ ؛ وكذلك هو موقف عباد الجبائي والأشج بقولهم أن الله قادر على ان يفعل ما علم انه لا يفعله ، ولو فعله كان علماً أنه يفعله ، الفرق ص ٢٠٠ ؛ والثاني موقف علي الاسواري ما علم أنه لا يكون لم يكن مقدور الله ، الفرق ص ١٥١ ؛ فالله لديه لا يقدر على ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله ، الفرق ص ٢٩٩ ؛ وهو أيضاً موقف الجبائي بقوله ان الله لا يسمع الشيء في حال كونه ، مقالات جـ ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣ ؛ الاقتصاد ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢١٠) هو موقف عباد بن سليمان . فالله قادر عليه لا قادر على أنه لا يكون ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٢ - ٢١٤ ؛ الاقتصاد ص ٤٦ - ٤٧ .

السمعيات أو بالعودة الى المقدمات النظرية الأولى في الطبيعيات واللغويات . يُقال مثلاً أن الله لو فعل القبيح لجاز أن يبقى رسولاً كاذباً ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم الى الضلال والكفر، والمعجزة دلالة تصديق^(٢١١) . وقد يُمنع الظلم إذا ما وصلت القدرة الى الطبيعة والأجسام وأصبحت هذه معرة عن العقول واستحال الوصول الى الذات من الطبيعة والى اثبات وجود الله ابتداء من العالم على ما هو معروف في نظرية الوجود في المقدمات النظرية^(٢١٢) . فكما أن الحرية الانسانية قادرة على مقاومة القدرة الالهية فإن قوانين الطبيعة عليها أقدر. وحتى لو استطاعت القدرة الالهية فعل الظلم فإن ذلك لا يوجب حدث الأجسام، وتظل الأجسام باقية ثابتة. وتبلغ قمة مقاومة الطبيعة واثبات استحالة اختيار الجور في القول بالطباع ويشمول المبادئ الانسانية من أجل نفي القدرة على الظلم . وإذا أدل الدليل على أن الله يظلم فإن الله يظل متعالياً ليقين أنه لا يظلم^(٢١٣) . وقد يمنع القبح والظلم من أفعال الله لأن السؤال يظل افتراضاً خالصاً. كما أن أداة الشرط « لو » لا تدل على الشك ، الشك في العدل بل على اليقين ، اليقين بعدم الظلم^(٢١٤) . وقد يكون نفي القدرة على الظلم واجباً دون أن يقال «لا يقدر» أي الاعتراف بالظلم

(٢١١) انظر ، الفصل التاسع عن النبوة .

(٢١٢) انظر ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

(٢١٣) عند الاسكاني أن قدر الله على فعل الظلم فإن الاجسام بما فيها تدل على أنه لا يظلم . ولوقبح الظلم منه لكائنات الاجسام معرة عن العقول التي دلت بأنفسها على أنه لا يظلم ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ - ١٢٩ ؛ مقالات ج ٢ ص ٢١١ ؛ وكان يقول ان الاجسام تدل بما فيها من العقول على النعم وعلى أن الله ليس بظالم ، الانتصار ص ٩٠ ؛ نفي القدرة على الظلم اثباتاً للطباع ، الانتصار ص ١٤٦ - ١٤٧ ؛ والمطبوع غير المضطر . المطبوع مضطر ضرورة طبيعية والمضطر قادر على الاختيار، الانتصار ص ٢٣ - ٢٥ ؛ وعند أبي موسى لو ظلم الله مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلت اذ ذاك على أنه يظلم والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجب ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ؛ الملل ج ١ ص ١٣٩ .

(٢١٤) عند القوطي وعباد لوقيل : لو فعل الظلم . قال « لو » للشك ، ولا يوجد شك في أنه لا يظلم بل للنفي أي أن الله لا يظلم ولا يجوز ، مقالات ج ٢ ص ٢١١ .

دون اصدار حكم على نفي القدرة^(٢١٥) . وفي حالة اليأس تلغى المتاهة العقلية بالتوقف المطلق^(٢١٦) .

وقد يأتي الحل الأخير بكل قوة وشجاعة لا خلاف في ذلك بين الأشعري ذاته وبعض المعتزلة والاعلان صراحة على أن الله لا يقدر على فعل الظلم . إذ لا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الكذب أو الحركة أو الجهل إما لصفة في القديم أو لصفة ترجع الى المقدر أو لبعض الأدلة لاستحالة كون المقدور مقدراً أو لأن ذلك ينقص أصلاً من أصول التوحيد والعدل^(٢١٧) . وقد يكون الدافع لذلك الايمان وشناعة القول بأن الله يقدر على

(٢١٥) هذا موقف سليمان بن جرير الزبيدي اذ يقول : لا يوصف الله بالقدرة على الظلم ولا يُقال « لا يقدر » ، مقالات جـ ١ ص ١٠٦ .

(٢١٦) هذا هو موقف الجبائي وابنه ، الفرق ص ٢٠٠ .

(٢١٧) العجيب ان الاشعري يعلن عن ذلك صراحة ويوضح اذ يقول : لا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يتحرك ويجهل ، للمع ص ١١٧ - ١١٨ ؛ ويعرض القاضي عبد الجبار حججهم التي يتعلقون بها في أربعة أمور أ - إما أن يمنعوا من كونه قادرا على ذلك لصفة في القديم ب - أو لصفة ترجع الى المقدر ج - لبعض الأدلة في استحالة كون مقتدر غيره مقدرا له ع - أو لأن القول بذلك ينقض أصلاً ثبتت صحته بالدليل ، التعديل والتجويز ص ١٣٥ ؛ وهو أيضاً رأي جمهور المعتزلة فالله عدل لا يجوز ، صادق لا يكذب ولا يخلف الميعاد ، التنبيه ص ٣٦ ؛ وأشهر المعتزلة في ذلك النظام ورفاقه مثل الاسواري والجاحظ ، المحيط ص ٢٤٤ ؛ فالله غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ، الشرح ٣١٣ ؛ والله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي . ليست هي مقدورة للباري خلافاً لأصحابه ، فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . انما أخذ هذه المسألة من قدماء الفلاسفة حين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله فيما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وجلالاً لفعل ، الملل جـ ١ ص ٨٠ - ٨٢ ؛ التعديل والتجويز ص ١٤١ ؛ وعند النظام الله قادر على غير ما يفعل ولا يقدر على الظلم والجور أو اتخاذ الولد أو اظهار معجزة على يد كذاب أو المحال أو نسخ التوحيد ، الفصل جـ ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ وعند أبي موسى المردار ، الظلم قبح على الانسان والأولى على الله وإلا لكان ظالماً بدلائل الظلم . وعن هشام الفوطي أن « لو » تعني الشك والله لا يظلم . لو قدر عليه لم ندر لعله قد جاء وكذب فيما مضى أو يجوز أن يجوز ويكذب في المستقبل أو جار في بعض أطراف الأرض ولم يكن لنا من أمان الا من جهة حسن الظن به ولا دليل يؤمننا وقوع ذلك منه ، الفرق ص ١٩٩ ؛ وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطي . لا يقدر الله على غير ما فعل —

الظلم والتضحية بالقدرة وبأن الله قادر على كل شيء حتى يصل الأمر الى افتراض الجبر في الله وتحديد قدرته ، وبالتالي ينقلب الجبر في أفعال الانسان الى جبر في أفعال الله . وقد يكون الدافع هو التصور الجبري للعالم نظراً لنظام الكون الثابت على ما هو معروف في علوم الحكمة . وقد يكون الدافع هو اثبات الصفات الذاتية للأشياء وبالتالي يفرض الموضوع نفسه على الارادة . وبالتالي تكون استحالة القدرة على الظلم دفاعاً عن الانسان عملاً بصرف النظر عن الحق النظري الواجب للذات الشخص . ويكون الرد على السؤال بالنفي إثباتاً للتنزيه وللصفات المطلقة وعلى رأسها العدل الالهي كما أنه يحفظ المبادئ الانسانية العامة وعلى رأسها العدالة دون أن يكون في ذلك إلحاد فلسفي أو كفر مجوسي^(٢١٨) . ومن ثم فلت المتكلم أحياناً من قبضة الارادة المطلقة ويقضي على اغترابه ويعود الى العالم ويصبح متكلماً باسم

من الصلاح . . . وكان يقول ان الله لا يقدر على ان يخلق غير ما خلق وانه لم يخلق المجاعة ولا القحط . لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا في حال كفرهم ولا نهي المؤمنين قط في حال ايمانهم لأنه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين ، المحابة ظلم وجور ؛ الملل جـ ٣ ص ٧٨ ؛ وعند النجارية لا يجوز على الله الكذب الذي يدل على الجهل والحاجة أو لأنه قبيح والله لا يوصف على التفرد بالقيم ولا يجوز عليه الكذب لأنه صادق ، الشرح ص ٣١٨ ؛ المحيط ص ٢٥٤ ؛ الله غير موصوف بالقدرة على القبح ، الشرح ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ؛ وعند أحمد بن سلمة الكوشاني من أصحاب أبي الحسن النجار أنه لا يزعم أن الباري يفعل الجور ، مقالات جـ ٢ ص ١٩٨ ؛ وعند البلخي وطوائف أخرى من المعتزلة الله قادر على غير ما فعل وعلى الجور والظلم ولكنه لا يقدر على المحال أي أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً وقائماً وقاعداً معاً ، الفصل جـ ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ كما أنكرت الخوارج أن يوصف الله بالقدرة على الظلم ، مقالات جـ ١ ص ١٨٩ ؛ الانتصار ص ٢١ ؛ وهو أيضاً موقف بعض الرافضة والمرجئة ، مقالات جـ ١ ص ١٠٦ ؛ الانتصار ص ١٨ ؛ وموقف المجبرة وهشام بن الحكم ، الانتصار ص ٤٩ .

(٢١٨) هذا هو اهتمام الاشاعرة للمعتزلة بأنهم مجوس اذ يقول الأشعري : للرد على المعتزلة يقال لهم : اليس المجوس اثبتوا ان الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر عز وجل عليه فكانوا يقولهم هذا كافرين ؟ . . . فاذا كان الكافرون يقدر على الكفر والله لا يقدر عليه فقد زادوا على المجوس لأنهم يقولون ان الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه . هذا ما يبينه الخبر عن رسول الله . . . وانما صاروا مجوس هذه الأمة لأنهم قالوا بقول المجوس ، الابانة ص ٥٤ .

الانسان مدافعاً عن عقله وحرية .

سابعاً : الصلاح والأصلح ، الغائية والعلية

فإذا ما صعب تنزيه الله عن فعل القبائح عن طريق الذات والصفات فإن كون الانسان خالقاً لأفعاله لا تمنع من أن يكون الله خالقاً لكل شيء ، كما أن نفي قدرة الله على الظلم بالرغم من جرأة التعبير لا يمنع من أن يكون الله قادراً على كل شيء فلم يبق إلا محاولة ذلك من جديد خارج الذات والصفات في الأفعال . فأفعال الله تتم طبقاً لما فيه صلاح العباد . ولم يدخر الله وسعاً في فعل الأصلح لهم وكذلك طبقاً للغائية والعلية فكل أفعال الله غائية تهدف الى غاية وغرض وليس فيها عبث أو تناقض ، ومن ثم فهي أفعال معللة بالعلل الغائية ، وصلاح العباد وفعل ما هو أصلح غاية الأفعال الالهية وعلتها كما هو واضح في الشريعة التي تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد . وهنا تتوقف الأفعال ، فعل الصلاح والأصلح في مواجهة الذات والصفات ، خلق الله لكل شيء وقدرته على كل شيء ، ويقف العدل في مواجهة الظلم ، ويقف صلاح العباد في مواجهة قدرة الذات ، وكأن أصل العدل لا يجد إثباتاً له إلا في مواجهة أصل التوحيد ومستقلاً عنه (٢١٩) .

١ - هل يمكن نفي الصلاح والأصلح ؟

يمكن نفي الصلاح والاصلاح عن طريق نفي الواجبات . فانه لا يجب عليه شيء من صلاح أو أصلح . هو عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما

(٢١٩) مسألة الصلاح والأصلح مبنية على قاعدة الحسن والقيح في الأفعال . فالأشاعة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدتهم وهي أن حسن الأفعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف والاتباع بها . والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والاصلاح على أصلهم من أن الأفعال ذاتها بقطع النظر عن تعلق الأمر والنهي منها ما هو قبيح وحسن ، القول ص ٥٣ .

يشاء لا حاكم عليه وإلا استوجب الذم بتركه ، وإن تركه يكون ناقص الفضل وهو محال^(٢٢٠) . وهذا في الحقيقة ارجاع لأصل العدل الى أصل التوحيد من جديد بعد

(٢٢٠) العدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء في موضعه ، وهو المتصرف في الملك على مقتضى المشيئة والظلم ضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ، الملل حـ ١ ص ٦٣ ؛ في أنه تعالى لا يجب عليه شيء إذ لا حكم عليه ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله وهو محال ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ المطالع ص ١٩٦ ؛ غني لا يحتاج الى شيء ولا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح والعوض على الآلام ، العضدية حـ ٢ ص ٢٠٥ - ٢١٧ ؛ لا يجب عليه شيء وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجهه الله عليه . ولا يُستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلفة من قضية الشرع وبوجوب السمع . والدليل على أنه لا يجب على الله شيء أن مقدمة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب تعالى عن التعرض لذلك ، لم الأدلة ص ١٠٨ ما هو الأصلح للعبد ليس بواجب على الله ، النسفية ص ١١١ ؛ وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق الشكر ، شرح التفتازاني ص ١١١ - ١١٢ لأنه المالك على الإطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو أنعم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلاً ، حاشية الكليني ص ٨٨ ؛ بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد إذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لأن فعلهم تصرف في ملك الغير ، حاشية الخللخالي ص ١٨٧ ؛ ليس عليه واجب من فعل أو ترك لأن إن شاء فعل وإن شاء ترك ، التحفة ص ١٣ ؛ القول بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل ، القول ص ٥٢ ؛ قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه المواد أعني اللطف والأصلح وغيرها فاسد ، حاشية الكليني ص ١٨٥ - ١٨٦ ؛ وقد أجمل الغزالي جملة الواجبات العقلية في سبعة ورفضها جميعاً بقوله : في أفعال الله . وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب سبعة أمور أ- لا يجوز لله أن يكلف عباده ب- يجوز أن يكلفهم ما لا يُطاق (وكلاهما ضد الواجبات العقلية) ح- يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية (ضد التعريض عن الآلام بلا استحقاق) د- لا يجب رعاية الأصلح لهم (ضد الصلاح والأصلح) هـ- لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية (ضد قانون الاستحقاق) و- لا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع (ضد الحسن والقبح العقليين) ز- لا يجب على الله بعثة الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة بل ولا يجب عليه كذلك لطفاً . الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ؛ لا يجب على الله شيء بالعقل لا بالصلاح ولا بالأصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة =

أن انبثق منه ، وعود للانسان المتعين داخل الانسان الكامل وبالتالي قضاء على الموضوع من الأساس . فالانسان المتعين خالق أفعاله ، وقادر على العقل والتمييز ، لا يملكه أحد ، ولا يملئ أحد عليه ارادته . وقد بلغت ذروة هذا الرجوع الى بطن التوحيد في إلغاء الخلق والتكليف، وهو أول الواجبات العقلية في القصة الرمزية للاخوة الثلاثة . توفي الأول صبياً وبالتالي فلا يثاب ولا يعاقب ، في حين بلغ الثاني والثالث فآمن الثاني ودخل الجنة وكفر الثالث ودخل النار . فإذا سأل الأول لماذا لم يعيش حتى يؤمن ويدخل الجنة في أعلى عليين كان الرد أن الأصلح له أن يموت

فيقتضي مقتضاه من وجه آخر ؛ في ابطال القول بالصلاح والأصلح واللفظ ، النهاية ص ٣٩٧- ٤١٦ ؛ لو كان الصلاح واجباً عليه لما أنزل الضرر بالأطفال ؛ لا يجب رعاية الأصلح لهم ، لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، الاقتصاد ص ٨٣ ، ص ٩٥ ؛ الغرض والصلاح ووجوب رعايته تمتع في حق واجب الوجود . . . إذ يمتنع رعاية الأصلح نفيًا للطغيان . . . ويمتنع التكليف لدفع الكفران الغاية ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ؛ والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ ؛ لا يجب على الله شيء ، النظامية ص ٤٧ ؛ الممكنات جائزة في حقه ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ جواز أن يفعل غير الصالح ، المصون ص ٢٩ - ٣٢ لا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح والعوض والآلام . العضدية ح ١ ص ١٨١ - ٢١٧ ، الأصلح في الدنيا غير واجب لأن الأصلح للكافر لا يخلق حتى يكون معذباً في الدارين والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة على القبيحة ؛ الفصل ص ١٤٨ ؛ ويشارك في ذلك من المعتزلة القاضي عبد الجبار ، الأصلح ص ١٠٣ ؛ وبعض المشبهة لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلاً مثل المعتزلة ، الملل ح ٢ ص ٢١ ؛ وبالرغم من قول الكرامية بالحسن والقبح العقليين مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والأصلح ، الملل ح ٢ ص ٢١ ؛ وقد قيل في ذلك شعراً

ومن يفعل فعل الصلاح وجيا	على الاله فقد أساء الأدبا
وقولهم أن الصلاح واجب	الخريدة ص ٤٢ - ٤٤
ألم يروا إيلامه الأطفالا	عليه زور ما عليه واجب
وجائز عليه خلق الشر	ومشبهها فحاذر المحالا
ودعوى الصلاح واجب والأصلح	وأنه كالاسلام جهل وكفر
	باطلة عند الذين أصلحوا ،
	الوسيلة ص ٥٢

صغيراً فلو عاش لكان قد كفر فعذب في النار! حينئذ يهب الثالث محتجاً ومتسائلاً : ولماذا لم يميت هو منذ الصغر فقد كان الأصلح له أن يدخل الجنة ولو في رتبة دنيا أفضل من أن يعذب في النار^(٢٢١)؟ فهذا عود من جديد إلى أصل التوحيد في سبق العلم الالهي لما يحدث وتوجيهه ضد الحرية للقضاء عليها . ولكن إذا كان العقل والحرية هما السبب في فعل الأصلح فالأصلح نتيجة طبيعية لهما وليس ضدهما . تقوم هذه القصة إذن على خلط بين مستوى الصلاح ومستوى الحرية . فالإنسان يعمل في اطار العمر والقدرات الفعلية والعقلية . لا يتخلى عن حرته إذا ما كانت نتائج أفعاله ليست في صالحه . الحرية هي الأساس في صالح الإنسان . والقصة استدراك ورجوع الى الوراء وافترض خالص يقوم على « لو » أي أنها حجة افتراضية وليست واقعية . بالاضافة الى أن « لو » قضاء على الفعل الى اللافعل وامسك عن التقدم إلى التأخير ، وتفضيل لعدم الخلق والتكليف على الخلق والتكليف . وعلى هذا النحو قد يتعدى نفي الأصلح من الأفعال الى الخلق كله ، وبالتالي يكون الأصلح للعاصي ألا يخلق ، ورفض الخلق هو كفر بنعمة الحياة أولاً وتحل عن الرسالة ونكوص عن المسؤولية قبل أن يكون عصياناً في فعل معين^(٢٢٢) . وقد يتعدى أيضاً الى رفض التكليف وأن يكون الإنسان مخلوقاً جماًداً

(٢٢١) كما ترك واصل بن عطاء حلقه الحسن البصري بسبب مشكلة مرتكب الكبيرة وبالتالي أصبح الأعززال انشقاقاً عن أهل السنة فإن هذه القصة الخيالية هي السبب في الانشقاق الثاني ، انشقاق الأشاعرة من المعتزلة وهي السبب الذي من أجله ترك الأشعري المعتزلة وهو في نقاشه مع استاذه أبي علي الجبائي . وهي قصة واردة في معظم المؤلفات الكلامية مع اختلافات صغيرة من ثلاثة أطفال أو ثلاثة اخوة . الطفل في رأي البعض (الدواني) لا يثاب ولا يعاقب ويطلب بالثواب . وفي رواية أخرى دخل الجنة ولكن في رتبة دنيا ، الاقتصاد ص ٩٥ ؛ الأصول ص ١٥١ - ١٥٢ ؛ الملل ح ١ ص ١٣٨ ؛ شرح الفقه ص ٦٤ ؛ النهاية ص ٤٠٩ - ٤١٠ ؛ الغاية ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ؛ القصة نفسها في التحفه ص ١٢ ؛ شرح الخريدة ص ٤٤ ؛ جرت بين الأشعري واستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري الى طائفة الصفاتية ، الملل ح ١ ص ١٣٨ ؛ شرح الدواني ص ١٩١ - ١٩٢ ؛ المواقف ص ٣٢٩ ؛ الفصل ح ٣ ص ١٢١ - ١٢٧ .

(٢٢٢) في جواز اماتة من علم الله عنه الايمان لو لم يمته .أجاز أصحابنا من الله اقامه من يعلم أنه لو أبقاءه لأمن أو ازداد طاعة، الأصول ص ١٥١ - ١٥٢ ؛ وعند أهل السنة لو خلق الكفرة دون المؤمنين =

أو حيواناً وبالتالي ينكر الانسان نعمة العقل وفضيلة الجهاد . وانكار حرية الانسان هو انكارها للبشر جميعاً . وان الشك في صحة التكليف لعلم الله المسبق بكفر الكافر وبالتالي لا يكون تكليفه صلاحاً له وإن كان أصلح للمؤمن هو عود لضرب الله بالانسان دون استطاعة الانسان أن يفلت منه في حين أن أصل العدل هو اثبات للانسان الحر العاقل من داخل الانسان الكامل ، القادر والعالم على الاطلاق . ومن ثم كان الأصلح للانسان اثبات الحرية وكونه مسؤولاً عن أفعاله وأن ما يأتيه بحريته واختياره وليس بفعل آخر أصلح له . وبالتالي تجب ثورة الفقراء والمعذيين على أوضاعهم التي ليس فيها صلاحهم لأن الأصلح لهم ممارسة الحرية والغضب وتغيير الوضع القائم الى وضع أفضل . الصلاح والأصلح إذن حقيقة انسانية تحدث في الموقف الانساني وليس افتراضاً خيالياً يبدأ بأداة الشرط « لو » التي تمحو الخلق والحياة والعقل والتكليف والفعل . وان جعل حقائق الحياة افتراضاً قضاء على البواعث وتسكين للأفعال . والأصلح ليس للفرد بل للجماعة ، والا فلامعنى للتضحية والشهادة وانكار الذات . وهو لا يتغير من فرد الى فرد ، ومن وقت الى وقت بل الصلاح حقيقة موضوعية ، هو الصالح العام . قد يحتوي الصالح العام على خسارة فردية ولكنها غير دالة بالنسبة الى الصالح العام . ليس الصالح هو الأنفع بالنسبة الى الشخص بل الى النوع ، والانسان قادر على التمييز بين

أو خلق المؤمنين دون الكفرة لجاز ولم يقدم ذلك في حكمته ، الفرق ص ٢٢١ ؛ في بقاء حكمة الله لو لم يخلق الخلق أو لم يخلق غير الكفرة . قال الأصحاب ان الله حكيم في خلق كل خلق ، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة ولو خلق أضدادها لجاز . ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز . ولو خلق الجمادات دون الأحياء والأحياء دون الجمادات جاز . وكانت كل هذه الوجوه منه صواباً وعدلاً وحكمة ، الأصول ص ١٥٠ ؛ النهاية ص ٤٠٩ ؛ الأصلح ص ١٤٠ - ١٤٩ ؛ الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق ؛ المواقف ص ٣٢٩ ؛ الأصلح له عدم خلقه ثم اماتته ثم سلب عقله قبل التكليف ، حاشية الخلدالي ص ١١١ - ١١٢ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١١١ ؛ حاشية التفزازي ص ١١١ - ١١٢ ؛ وكان الأفضل للبشر اماتة ابليس واماتة النبي ، حاشية الكليني ص ١٩١ ؛ الأصلح للكافر الفقير الا يخلق ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ وحتى لا يكون معذباً في الدارين ، المطالع ص ١٩٦ .

مستويات الصلاح والأصلح^(٢٢٣) . الأصلح هو الأنفع بوجه عام إذ يوصف الفعل بأنه نفع وسرور وصلاح وأصلح وليس مجرد لذة وألم أو نفع أو ضرر . هناك مراتب للصلاح والأصلح من حيث المستوى (للفرد أو للجماعة) والشدة، (اللذة والألم، النفع والضرر، والاصلاح والافساد)، والزمن (الفناء والبقاء). ومن ناحية أخرى قد يقال ان التقيد بالأصلح يجعل أفعال الله متناهية في حين أن أفعاله لا متناهية ومن ثم يؤدي القول بالصلاح والأصلح الى الجبر في أفعال الله . وإذا كان الله يفعل تفضلاً وكرماً ولطفاً ، فاللطف بهذا المعنى نفي للصلاح والأصلح^(٢٢٤) . والحقيقة أن الأصلح هنا بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة الى الله . وهو صلاح محدود في اطار الموقف الانساني ولا يقلل من لا تناهي الصلاح بالنسبة الى الله وقدرته عليه . ولو كان الصلاح رفع الموانع وازاحة العلل لكان في ذلك قضاء على

(٢٢٣) ان كل صلاح تقدره بالعقل بالنسبة الى شخص عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة الى شخص آخر ، النهاية ص ٣٩٩ - ٤٠٠ ؛ الأصلح ص ٩٧ - ١٠٣ ؛ حاشية الكلبي ص ١٩٠ - ١٩١ ؛ مراد المعتزلة الأصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ومراد الفلاسفة عكس ذلك في نظام العالم ، القول ص ٥٣ .

(٢٢٤) هذا هو رأي بعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وبشر الدين لا يقولون بالصلاح والأصلح . التعديل والتجويز ص ٢٠٦ ؛ الأصلح ص ٥٦ - ٦٧ ؛ فعند بشر ليس على الله أن يفعل بعباده أصلح الأشياء بل ذلك محال لأن لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وانما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون اليه لاداء ما كلفهم وما يقر عليهم مع وجوب العمل بما أمرهم به ومفضل ذلك بهم ومقطع منهم ، مقالات ح ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ؛ لا يجب عليه رعاية الأصلح وأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح فما من أصلح إلا وفوقه أصلح وانما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويرجع العلل بالدعوة والرسالة . الملل ح ١ ص ٩٧ - ٩٨ ، ويلتقي بشر هنا مع الأشاعرة في رفض الأصلح ، الغاية ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ الفعل ح ٣ ص ٢٢٤ ، النهاية ص ٣٩٨ ؛ لو لا خلق العالم اختياراً لم يجب عليه شيء من اللطف أي الأصلح ولا العقاب، حاشية الكلبي ص ١٩٧ - ١٩٨ ؛ وعند بشر لو خلق العقل ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم ، الفرق ص ١٥٦ ؛ ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتدائهم في الدنيا وامانة من علم أنه يكفر خير له من تبقيته ، الانتصار ص ٦٤ - ٦٥ ؛ لو علم الله من عبده أنه لو أبقاها لأمن كان أبقاؤه اياه أصلح له من أن يبيته كافراً ، الفرق ص ١٥٦ .

الحرية الانسانية من جديد ، اعطاء الصلاح بيد وسلب الحرية باليد الأخرى ، خطوة إلى الأمام ثم خطوة إلى الخلف . وإذا كان الأصلح للناس عدم الحياة والابتداء من الآخرة مباشرة فإن ذلك إلغاءً للعالم وللدين ورفض للرسالة وترك لنعم الحياة والتحقق والعمل والابداع والاستشهاد .

ان نفى الصلاح والأصلح هو هدم للعقل والقدرة على التمييز وانكار لصفات الأشياء الموضوعية وهو إنكار أيضاً للمصلحة وهي أساس الشرع ، وهدم لمصالح الفرد والجماعة وما به حياة الأمة وقوام الدولة . وبالتالي يترك الفرد والامة بلا عقل مستقل قادر على التمييز وبلا ادراك للصالح العام فيستسلم الجميع لارادة الحاكم الفرد المطلق الذي يقرر بمحض ارادته ما هو الصلاح وهو بطبيعة الحال الأصلح له والأفسد للأمة . وقد ظهر ذلك في العقائد المتأخرة الموازية للنظم السياسية التي تقوم على سلطان الحاكم المطلق . وإذا كان خالق الأفعال المطلقة الشاملة للعدل خارج عن الوجوب انقضى العدل ، فالعدل والوجوب واجهتان لشيء واحد . ان هدم العقل والشرع هو هدم لكل قانون بما في ذلك قانون الاستحقاق وبالتالي يعيش الانسان في عالم من الظلم أو من العبث ولا يجد أمامه الا الاستسلام للحاكم المطلق يفعل به ما يشاء وينتهي الأمر كله عنده إلى الرضى بالأمر الواقع ، فيرضى الفقير بفقره ويسر الغني بغناه ، ويتحول العدل الانساني الى ظلم الهي ، ويعود العدل من جديد في بطن التوحيد^(٢٢٥) .

٢ - اثبات الصلاح والأصلح

ان فعل الصلاح والأصلح ليس قانوناً صورياً أو فعلاً مطلقاً لارادة خارجية بل قانون مادي قائم على صلاح الانسان والأصلح للأمة . ليس الانسان هو الفرد الأوحده بل الانسان العام الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان . وليست مصالح الأمة هي الأمة الفريدة بل هم البشر في كل زمان ومكان . وهي حقيقة انسانية تقوم على

(٢٢٥) يقول ابن حزم « ان الله منع الأموال قوماً واعطاها آخرين ، وأمات قوماً من أوليائه وأحيا أعداءه » ، الفصل حـ ٣ ص ١٢١ .

العقل والطبيعة . لذلك قام الوحي على المصلحة ، وأصبح أساس التشريع درء
المفاسد وجلب المصالح . ان اختيار الانسان للأصلح ضرورة مطلقة في النظر
والعمل ، في الوحي والتطبيق . المصلحة أساس الشرع ، لا تعبر عن تكوين ذات
مشخصة بقدر ما تعبر عن الحياة الانسانية ، لا تطبق على الله بل على الانسان .
والله بانزاله الوحي يبغي مصلحة الانسان كما أن الانسان يبغي مصلحته الخاصة ولا
يبغي الله مصلحة نفسه كما لا يبغي الانسان مصلحة الله . فالمصلحة أساس علم
الأصول بشقيه ، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه . الصلاح والأصلح هما اذن
ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر المنعم وأحد وسائل تنزيه الله
عن فعل القبيح . وهي واجبات يتصورها الانسان في الطبيعة بصرف النظر عن
الذوات المشخصة ، الانسان أم الله . وإذا ما قيل أنها واجبات على الله فإن ذلك
يكون قياساً للغائب على الشاهد^(٢٢٦) . والشاهد هو التجربة الانسانية أو تجارب
الجماعة والتاريخ ، وهي مصدر الحقيقة الانسانية وحوامل المعاني . ولما كان فعل
الأصلح مشاهداً في هذا العالم كان فعله أيضاً في أي عالم آخر . وان قسمة الأحكام
الى واجب ومندوب لا تعني نقصاً في ضرورة الأصلح ، فالمندوب لا يعني تمناً وتفضلاً
بل هو الأصلح المختار الذي يكشف عن حرية الانسان في اختيار الأصلح .

(٢٢٦) قالت المعتزلة طبقاً لمصنفات الأشاعرة في العلم بأنه تعالى يجب عليه فعل الصلاح بالعبد ،
الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ وفي رأيهم أن المعتزلة قد حجروا على الله في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية
الأصلح ، الاقتصاد ص ٩٥ ؛ لما قال المعتزلة بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند
العقل لما في تركه من الاضلال بالحكمة جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه ،
التحقيق ، ص ٢٤٦ ؛ وأوجبت المعتزلة أموراً أن الله يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، الطوالع ص
١٩٦ ؛ الرب يتقدس عن الانتفاع والتضرر إذ لا معنى للنفع والضرر والآلام واللذة والرب متعال عنها ،
الارشاد ص ٢٧١ . وعند النظام يقدر الله على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل
لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا ، الملل ح ١ ص ٨٠ -
٨٢ ؛ أحال النظام القدرة على الظلم ، الفرق ص ١٣٢ ؛ وقال ان الله لا يقدر أن يفعل لعباده خلاف
ما فيه صلاحهم ، الفرق ص ١٣٣ - ١٣٤ ؛ واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ،
ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، الملل ح ١ ص ٦٧ .

فالصالح متفاوت الدرجات والانسان يختار أعلاها لنفسه . لذلك كان فعل الصلاح لا ينافي تكافؤ الفرص لأنه اختيار انساني . وإذا كان الله من خلال الوحي قد فعل الصلاح فان الانسان له حرية الاختيار في أن يزيده وبالتالي يفعل الأصلح أو يقله فيفعل الأقل صلاحاً^(٢٢٧) . فان قيل : إن كان الله يفعل الصلاح فهل يفعل الأصلح ؟ وهل يمكن أن يفعل الصلاح وهو قادر على فعل الأصلح ؟ وهل هو قادر على فعل الأصلح ولا يفعل إلا الصلاح ؟ قيل ان كل هذه افتراضات وهمية ناتجة عن افتراض تدخل ارادة خارجية في الحياة الانسانية . وان من المشاهد في الحياة الانسانية ان الانسان لا يدخر وسعاً في فعل الصلاح والأصلح . وإذا اختار بين الأقل صلاحاً والأكثر صلاحاً فانه يختار الأصلح . وإذا اختار الآن الأقل صلاحاً فقد يكون لصلاح أعظم فيما بعد . ان اعتبار الأصلح ما لا نهاية له حق نظري ولا يتحقق منه إلا الممكن عملياً وهو الأصلح للانسان بعد الخلق والتكليف ، كإنسان حر عاقل . واعتبار الأصلح له نهاية وكل غاية انما تفضيل للواقع على الممكن ، وايتار للعمل على النظر . وما الفائدة من أصلح نظري غير محدد ولا يتحقق منه شيئاً^(٢٢٨) . فإذا ما كان هناك أصلح نظري لا يُستعمل فإنه

(٢٢٧) الارشاد ص ٢٩١ - ٢٩٢ عند أبي الهذيل أن فعل ما دونه من الصلاح مع فعل الأصلح مع الأشياء فساد وأن الله لو فعل ما هو دون وضع ما هو أصلح لكان جيباً فساداً . لا يقال يقدر الله على فعل ما هو أصلح مما فعله لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى والله لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به ولأنه لم يخلق حاجة به اليهم وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم وليس ببخل ، ومن ثم فلم يجوز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله لأنه غير عاجز ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز . قال آخرون . ما يقدر عليه من الصلاح له كل غاية ولا شيء أصلح من فعل ويقدر على ما هو دونه . ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح مما فعله ولا مثله لأنه لو قدر على مثله لم يكن ما فعل أصلح الأمور . لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ولا يجوز أن يأمر الله العباد بغير ما أمرهم به ، مقالات ح - ٢ ص ٢١٦ ؛ النهاية ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ؛ الأصلح ص ٧٢ - ٨٦ ؛ الغاية ص ٢٣١ - ٢٣٢ ؛ الارشاد ص ٢٨٩ .

(٢٢٨) هل يوصف الناري بأنه قادر على أصلح مما فعل بعباده ؟ قالت المعتزلة إن أردتم أن الله يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله بعباده فالله يقدر على أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية . وان أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد ادخره عن عباده بحاجتهم اليه في ادراك ما كلفهم فان —

يصبح لطفاً ، وبالتالي يصبح السؤال : هل يقدر الله على خلق لطيفة لمن علم

أصلح الأشياء هو الغاية ولا شيء يقوم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن ما فعله بهم فهو غاية الصلاح . وأجابوا على نحو آخر : لا شيء فعله الله بعبد من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه . ولا يجوز في حكمة الله أن يدخر منها شيئاً أصلح مما يفعله بهم وأن فعله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح لهم منه وليس شيء فعله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله لا غاية لذلك ولا جميع له . وأنه قادر على ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد ، مقالات حـ ١ ص ٢٢٤ ؛ وقال آخرون : ما يقدر عليه من الاستصلاح له كل وجميع ، ولا استصلاح إلا ما فعله أو يفعل . ولا يقال يقدر على أصلح مما فعل ولا على مثله ولا على صلاح دون ما فعل لأن الله لا يدع صلاحاً إلا فعله لأنه ليس ببخيل فيمنع نعمه ويدخر فضله وأنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٧ ؛ وعند النظام والاسواري والجاحظ وصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محال وإن كان يقدر على أفعال الأصلح والحسن على ما لا نهاية ، التعديل والتجوير ص ١٢٧ لا يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال لا نهاية لها مما يقوم مقامه ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٩ ؛ وعندهم لا يقدر أن يعمي بصيراً أو يزمن صحيحاً أو يفقر غنياً . لا يقدر على أن يخلق حية أو عقرباً أو جساً إذا كان خلق غيره أصلح ، الفرق ص ١٣٣ - ١٣٤ ؛ وعند النظام أن الله لا يفعل إلا الأصلح ولا يجوز عليه ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه أو حتى تأخيره . الله لا يقدر على أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه ، الاقتصاد ص ١٧ - ١٨ ، ص ٢٣ - ٢٥ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ؛ أنكرت المعتزلة أن الله يضر أحداً في الحقيقة ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ وأوجب الكعبي على الله فعل الأصلح في باب التكليف ، الفرق ص ٨٢ ؛ وعند بشر الله لا يفعل إلا الأصلح . وعند النظام الأصلح هو الذي حدث وأن الله لا يفعل إلا الأصلح ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ ، ص ٢٢٧ ؛ وعند عباد الله لو كان يقدر ولا يفعل يكون جوراً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ؛ أما الجبائي وابنه فعندهم أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً علم أنه إذا فعل بهم أمراً بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد في ملكه الادخار ، وليس هو الأصلح إلا لذلك . هو الأجود في العاقبة والأصوب في الأجل وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً . . . ولا يقال انه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبد ، الملل حـ ١ ص ١١٨ ؛ والأصلح عند البلخي واجب وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضيع بل يقول في المواضيع المتعلقة بازاحة علل المكلفين ، شرح المحصل ص ١١٨ - ١١٩ ؛ أوجبت المعتزلة أموراً منها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ ويروي ابن الراوندي أن النظام كان يقول أن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحاله منه تركه والتخلف عنه . ويدافع الخيام عن ذلك لأن هذا ما توافق عليه الأمة إلا من أثبت لله القدرة على الظلم من المعتزلة . أما المجبرة —

أنه لا يؤمن كي يؤمن ؟ وهنا يقدم العقل للشعور صفتين متعارضتين هما القدرة والعلم حتى تكون فرصة أمام الشعور للتعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم .
فالاثبات تأكيد لسلطان القدرة على حساب العلم مع أنه أيضاً صفة مطلقة ولكن يشفع لها أنها تتدخل لصالح الانسان . والتدخل في حد ذاته حتى ولو كان لصالح الانسان قضاء على استقلال الحرية الانسانية وحل الشق الثاني من العدل أي الحسن والقبح العقليين على حساب الشق الأول منه وهو حرية الأفعال . وإذا ما ثبت الوضع القديم ان كان فيه ضرر على الانسان فكيف يحدث ذلك والتأليه منبع الخير ؟ أما النفي فإنه تأكيد للحرية الانسانية حتى ولو كانت في غير مصلحة الانسان . فالفعل الحر المستقل نابع من ارادة الانسان حتى ولو كان ضاراً له .
ويؤثر الانسان فعلاً حراً ضاراً على فعل نافع من ارادة خارجية تعمل لصالحه^(٢٢٩) . وماذا لو رفض العقلاء اللطف ما دام العقل لديهم قادراً على الوصول الى التكليف ومعرفة الصلاح والأصلح من العقل والسمع معاً ؟ ان افترض ان يكون الله قد ادخر لطفاً لمن علم أنه لا يؤمن حتى لا يؤمن تجويز

بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النوايت فانهم بأجمعهم يحلون القدرة على الظلم ،
الاقتصاد ص ١٧ - ١٨ ؛ وأنه لا يجوز من الله ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه فلم
يجوز عليه الترك ، الانتصار ص ١٣ - ١٥ ؛ الأصلح ص ٣٣ - ٥٣ .

(٢٢٩) أصحاب الاثبات هم بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ، فلهذا أن الله خير يفعل الخير ،
مقالات ح ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ؛ الفرق ص ١٥٦ ؛ الانتصار ص ٦٤ - ٦٥ ؛ وأصحاب النفي
هو رأي جمهور المعتزلة إلا جماعة بشر ، مقالات ح ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ . الأولون أصحاب
اللطف والآخرين أصحاب الأصلح . ويصف أصحاب الأصلح أصحاب اللطف بأنهم محجرون
لله مجهلون له ، ويصف أصحاب اللطف أصحاب الأصلح بأنهم معجزون لله مشبهون له
بخلقه ، الفصل ح ٣ ص ١٠٠ ؛ لذلك انقسم المعتزلة قسمين . الأول يقول بأن الله قادر على
أمثال ما فعل من الصلاح بلانهاية . وقال الأقل منهم مثل عباد ومن وافقه هذا باطل لأنه لا يجوز
أن يترك الله شيئاً يقدر عليه من الصلاح من أجل فعله الصلاح . كان بشر يكفر من قال
بالأصلح والمعتزلة ترى أن بشر تاب عن القول باللطف ورجع الى القول بالأصلح ، الفصل ح
٣ ص ١٢٠ ؛ اختلف المعتزلة في الأصلح . طائفة قالت بالصلاح في وجوب الرعاية وطائفة
أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه الى غير نهاية ، الغاية
ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

للظلم على الله ونفي حرية الانسان واختياره وقضاء على عقله واستقلاله . فأفعال
الشعور الداخلية مثل الايمان والكفر أفعال حرة قائمة على العقل والتمييز^(٢٣٠) .
فان كان هناك أصلح وأن كانت لدى الله الطاف أخرى لا نهاية لها يعطيها للبشر
اختياراً فلماذا ادخرها الله ولم يعطيها حتى يكون العالم أفضل العوالم الممكنة وتغلياً
للأصلح على الصلاح ؟ ومتى يعطيها الله ومتى يهبها وطبقاً لأي مقياس ولأي
مدى ؟ أليس في ذلك تدخل في الحرية الانسانية التي أصبحت من قبل أحد
مكتسبات العدل والذي بدوره خرج من بطن التوحيد ؟ وما الفائدة من لطف غير
مستعمل ، مجرد اثبات حق نظري ، اثباتاً للقدرة المطلقة ؟ وقد تم ذلك من قبل في
التوحيد ، وفي العدل لا تحدث شيئاً . ان مصلحة الفرد والجماعة ليست نعمة أو
إحساناً أو تفضلاً أو لطفاً من أحد بل نتيجة للجهد والمشقة والمعاناة . والأصلح
ضرورة موضوعية لا صلة لها بالعواطف الشخصية والانفعالات الذاتية والاکراميات
شكراً وثناء ، حمداً وتجيلاً . ولما كانت الشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء
المفاسد فقد يأخذ السؤال صيغة الضرر ويكون : « هل يقال ان الله يضر أم لا ؟
فالاثبات يبقى اثبات القدرة المطلقة ونفي أية صفة من صفات العجز وإلا كان
هناك نقص في عواطف التأليه وبصرف النظر عن حقوق الانسان وحياته أو ما ينتج

(٢٣٠) قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وحفص الفرد ويشرب بن المعتز ويسيراً من أتباعهم أنه ليس
عند الله شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم ، ولا عنده هدى أهدي مما هدى به .
الكافر والمؤمن قد استويا ، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين ،
الفصل حـ ٣ ص ١٢٠ ؛ من حين ذهب ضرار وحعفر وسرو من أتباعهم الى أن عند الله ألطافاً
كثيرة لا نهاية لها لو أعطاه الكفار لآمنوا إيماناً اختيارياً يستمتعون به الثواب بالجنة ، وقد أشار أبو
علي الجبائي وابنه أبو هاشم بذلك ، الفصل حـ ٣ ص ١٢٠ ؛ لذلك يرد الكرامة على قصة
الاخوة الثلاثة بأنه لو خلق الله الخلق وكان من معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه
إياهم عبثاً . وانما حسن منه خلق جميعهم لبعلمه بايمان بعضهم . فلا يجوز في حكمة الله احترام
الطفل الذي يعلم أنه إن أبقاه الى زمان بلوغه آمن ولا احترام الكافر الذي لو أبقاه الى مدة آمن
إلا أن يكون في احترامه اياه قبل وقت ايمانه صلاح لغيره . ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله
انما اخترم ابراهيم ابن النبي قبل بلوغه لأنه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن . وفي هذا قدح منهم في كل
من مات من ذراري الأنبياء طفلاً ، الفرق ص ٢٢١ .

عن اثبات هذه القدرة من طغيان ونفي للعدل واثبات للطاغوت . وتكون الاجابة بالنفي دفاعاً عن حقوق الانسان واثبات حقه في دفع الاضرار عن نفسه ومقاومة الظلم .

ولا يؤدي القول بالأصلح الى رفض الآلام والمشاق الناتجة عن الأفعال لأن الانسان يفضل أن يركن الى الكسل والراحة وحياة الدعة والسكون والتعب والنصب والجهد والألم والجرح . كل ذلك لا يمثل نقضاً للصالح والأصلح فالذات تضع نفسها بالجهد وتثبت وجودها بالمقاومة . والغاية من بذل الجهد تحقيق الوجود الانساني ، والانسان بلا جهد حر يتحول الى ظاهرة طبيعية حتمية . وبالتالي إذا كان الله متفضلاً بالثواب فكيف يجوز الجهد ؟ ليس في فعل الأصلح أي جهد زائد أو كدر لا يتحمل بل هو تأدية للدعوة وضرورة داخلية وأداء للرسالة . فعل الأصلح في حد ذاته فعل ايجابي وليس له أي جزاء آخر إلا أنه في الحياة العملية كمال للانسان^(٢٣١) . ولا يقال أيضاً أن الأصلح أن لا يعاقب الانسان في أفعاله وأن يُغفر له ويتوب ، وبالتالي يتحول الأصلح الى أن يكون دفاعاً عن مصالح الانسان ، ورغباته وأهوائه والى هدم كل قانون . فاذا كان الأصلح تأكيداً للقانون فانه قد ينتهي الى هدم القانون إن لم يكن هناك مقياس موضوعي عام للأصلح دون الوقوع في الفردية والنسبية والمصلحة الشخصية وبالتالي يتخلى الانسان عن نتائج أفعاله^(٢٣٢) . الأصلح ليس بالرجوع الى الوراء والتمني بل هو التقدم الى الأمام . الأصلح للانسان أن يكون حراً وإلا كان ظاهرة طبيعية . الأصلح للانسان أن يرتبط مصيره بالحرية حتى يكون مسؤولاً عنها محاسباً عليها . ليس الأصلح للانسان رفض العقل والبلوغ وأن يعيش الانسان مخلوقاً حياً دون أن يكون

(٢٣١) النهاية ص ٤٠٩ ؛ الأصلح ص ٧٠-٧٢ ؛ الارشاد ص ٢٩٠-٢٩١ .
 (٢٣٢) مثلاً يكون الأصلح لابلوس إبقاؤه طول الزمان واقداره على اضلال العباد مع أن يوجب مزيد من عذابه ولا يخفى أن مرادهم بالأصلح الأصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ، شرح الدواني ص ١٩٠-١٩١ ؛ ولذلك يكون الخلود لأهل النار صلاحاً لهم ، النهاية ص ٤٠٧ ؛ الغاية ص ٢٤٢-٢٤٣ ؛ الأصلح ص ١٤٠ ، ص ١٠٦-١١٠

له عقل بالغ فيعيش حيواناً أعجباً أو طفلاً أو مجنوناً أو معتوهاً . وكيف يكون هناك أصلح إذا ما احترم الانسان قبل العقل والبلوغ ؟ انما الصلاح يقع في حياة الانسان عندما تستنفذ كلها من الحياة الى الممات . الصلاح هو جهد الانسان الحر وليس فقط نتيجة هذا الجهد . ودون عقل لا يكون هناك استحقاق مدح أو ذم (٢٣٣) . وكيف يمكن شكر النعم كواجب عقلي وعلى فعل الأصلح كواجب حتمي إن لم يكن هناك عقل وإدراك؟ (٢٣٤) ولا يقال أن الأصلح للانسان أن لا تأتيه الرسالة وألا يقوم الرسول بالتبليغ وأن يصرف الله ارادته عنها ، فالتكليف واجب انساني . وجهد الانسان الحر بالنسبة له عملية تتحقق لا تتحدد نتائجها إلا بعد بذل الجهد . الرسالة يقين النظر وباعث على العمل ، وبالتالي لا تتم عملية التحقق إلا بها وإلا فكيف يتحول الوحي الى نظام مثالي في العالم ؟ ولا ضير في أن يتغير الوحي كشرعية طبقاً للصلاح والأصلح على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ حتى تتم عملية القياس ، قياس الشرع على أهلية الانسان وقدرته . فالشرع موضوع لصلاح الانسان ، متغير بتغير مصالحه وليس تعبيراً عن ثبات الذات الالهية وشمولها . ويمكن للعقل الانساني أن يدرك الحكمة من هذا التغير ويدرك قانونه الثابت وبالتالي يلحق بالعلم الالهي الثابت وبارادة الله المتصلة (٢٣٥) .

وإذا كان الأصلح في الدين يمكن الاتفاق عليه والاعتراف به فهل الأصلح في

(٢٣٣) النهاية ص ٤٠٧ - ٤٠٨ ؛ الأصلح ص ٩٠ - ١٩٧ .

(٢٣٤) النهاية ص ٤٠٧ - ٤٠٨ ؛ الأصلح ص ٨٦ - ٨٧ ، ص ٦٧ - ٧٠ .

(٢٣٥) يتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم يجوزون الزيادة والنقصان في الشرع طبقاً للصلاح والأصلح . فعند الأشاعرة كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزاً وروود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . وكذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أحله كان جائزاً . وانما خص الله الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء منه للعقل . ثم يستأنف الأشاعرة : وزعم المدعون للأصلح من القدرية أن ما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه ، وما أسقطه لم يكن جائزاً وجوبه ولا الزيادة ولا النقصان فيه . وأسرت هذه الطائفة ابطال فائدة مجيء الرسل وإن لم تصر على جوابه خوفاً من الشناعة عند الاشاعرة. ثم ليكن وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعي بين الصفا والمروة ، وتحميل العقلة الودية دون القاتل إلا أن يراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره ! الأصول ص ١٤٩ - ١٥٠ .

الدنيا كذلك ؟ والحقيقة أن هذا السؤال انما يقوم على تفرقة لا وجود لها إلا افتراضاً بين الدين والدنيا^(٢٣٦) . فما هو مقياس هذه التفرقة ؟ ان الوحي تنظيم لشؤون

(٢٣٦) عند معتزلة بغداد والبصرة يجب على الله فعل الأصلح في الدين وانما الخلاف في فعل الأصلح في الدنيا ، الارشاد ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ؛ فبينما أوجب معتزلة بغداد الأصلح في الدين والدنيا اوجب معتزلة البصرة الأصلح في الدين فقط ، الفقه ص ١٢ ؛ شرح عبد السلام ص ١٠٢ ؛ الطوالع ص ١٩٦ ؛ حاشية الاسفراييني ص ١١ ؛ شرح الدواي ص ١٩٠ ؛ حاشية السالكوتي ص ١٧٤ - ١٧٥ ؛ أراد الفريق الأول الصلاح والأصلح في الحكمة والتدبير بينما أراد الفريق الثاني الأنفع ، القول ص ٥٢ - ٥٣ ؛ قالت المعتزلة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح أ - شيوخ بغداد : الواجب في الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلاً للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من اكمال العقل والاقرار على النظر والفعل واطهار الآيات وازاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له في تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح . فانهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى أشر من الأول ب - شيوخ البصرة : ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله من غير ايجاب عليه لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه ازالة علمهم من كل وجه ورعاية الأصلح ، والأصلح في حقهم بأنهم وجه وأبلغ غاية ، النهاية ص ٤٠٤ - ٤٠٥ ؛ والدليل على المذهبين أن الصانع حكيم . . . فأصل الخلق والتكليف صلاح ، والجزاء صلاح . وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح وزيادات الدواعي والصوراف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير الطاف بعضها خفي وبعضها جلي . فأفعال الله اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف وأفعال الله غداً على سبيل الجزاء أما ثواب أو عوض أو تفضل . فالصلاح ضد الفساد ، وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدي الى السعادة السرمدية آجلاً . الأصلح هو اذن صلاحان وخيران وهو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيع عنده . وليس في مقدور الله لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة ، والعوض هو البذل عن الغائب كالسلامة التي بدل الألم ، والنعيم الذي هو في مقابل البلايا والرزايا والفتن . والتفضل هو اتصال منفعة خاصة الى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمداً وثناء ومدحاً وتعظيماً . ووصف بأنه محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاماً ولا ذمماً ، النهاية ص ٤٠٥ - ٤٠٦ ؛ عند معتزلة بغداد الخلق حتم على الله وواجب وجوب الحكمة ، وإذا خلق الذين علم أنه مكلفهم فيجب إكمال عقولهم فهو عند هؤلاء الأصلح لهم ، الارشاد ص ٢٨٧ ؛ وعند النظام يقدر الله على ما فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا في متعلق قدرته بأمور الدنيا ، الملل ح ١ ص ٨٠ - ٨١ .

الدين والدنيا تحقيق لهذا التنظيم، والدين هو المثال والدنيا هي الواقع، والمثال يتحقق في الواقع والواقع تحقق للمثال. الأصلح اذن للدين هو الأصلح للدنيا ولا يوجد صلاحان كل منهما على حدة. وإذا كان الأصلح للعباد فان مصالح العباد في الدنيا وليس الدين إلا وسيلة لتحقيق هذه المصالح. ان الأصلح ضرورة في الدنيا والدين معا، فالدين هو الدنيا والدنيا هي الدين. وإن جعل الأصلح في الدين فقط دون الدنيا تناقض وتوهم فصل في شيء واحد. وإن كان لا بد من التمييز فإن الأصلح في الدنيا أولى، فيها مصالح العباد مرتبطة بحرية الانسان وعقله في حين أن الأصلح في الدين لا يمكن للانسان ادراكه إلا بقياسه على الأصلح في الدنيا. الأصلح واقعة داخلة في نطاق حرية الانسان، وحرية الانسان في الوقت نفسه جزء من الأصلح. تتحقق حياة الانسان بفعل الحرية لا يوقفها ولا يدفعها أحد، فالأصلح يتحقق من خلال الحرية وفي نطاقها. ومن ثم كان الأصلح بعد الخلق والتكليف، ثم اكتشاف الانسان لنفسه كفعل حر وعقل مستقل وقدرة على ادراك الآيات والبراهين وتجاوز العقبات في المواقف والتمييز بين المصالح والمفاسد، بين الغنى والفقر، بين الصحة والمرض، بين الحياة والموت، بين الحرية والقهر، بين الوحدة والتجزئة، بين الهوية والاغتراب. والأصلح ضرورة عقلية فالعقل والوجود صنوان، وحكم العقل هو حكم الوجود. والعقل هو شرط الحرية كما أن البلوغ شرط التكليف. والأصلح ضرورة شرعية، إذ يقوم الشرع على جلب المصالح ودرء المفاسد، للفرد وللجماعة. والأصلح ضرورة كافية لا تحتاج الى ضروريات لا متناهية، والضرورة الكافية هي سبب وجود العقل والشرع والطبيعة معاً. والأصلح ضرورة لحياة الانسان وليس ضرورة لاثبات قدرة مشخصة لا تخضع لأية ضرورة أخرى من طبيعة العقل وواجب الحرية أو بناء الكون ذاته، وليس تشخيصاً للطبيعة إما ذهاباً باثباتها أو إيجاباً بانكارها. ليس الأصلح تفضلاً وكرماً بل هو ضرورة وجودية في طبيعة الأشياء كما أن الشرع ضرورة كونية ولا مجال فيها للتفضل والكرم والاحسان. والأصلح ضرورة دنيوية خالصة وليس ضرورة أخروية إذ أن الأخرويات كلها نقل من هذا العالم الى عالم آخر إما تعبيراً عن أمل أو تعويضاً عن

حرمان . وان نقل ان المانع من فعل القبيح وعدم القدرة عليه هو رعاية الأصلح في الآخرة فانما يكون ذلك قياساً للغائب على الشاهد وادخل في موضوع المعاد والذي لم يثبت بعد في العقلية طبقاً لبناء العلم (٢٣٧) .

ان اثبات الأصلح يعني أن الله يفعل الخير دون الشر أي أنه يرعى مصالح العباد ولا يضرهم . فهو من هذه الناحية تفاضل وخير وبراءة وطهارة في حين أن نفيه نظرة شريرة الى العالم وتصور الله على أنه شرير يفعل الشر ويضر بالناس . لذلك كان النفي أقرب الى التنزيه . ولا يعني النفي أي نقص في عواطف التأليه بل وضعاً لها على أساس انساني من أجل الابقاء على مصلحة الانسان . ويتعدى الأمر أحياناً الى فرض الأصلح على عواطف التنزيه فتحدد القدرة المطلقة بفعل الأصلح وهو ما عبر عنه الأصوليون من قيام الشرع على المصالح العامة دون تشخيص

(٢٣٧) يرى النظام أنه في أمور الآخرة لا يوصف الباري بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار، الملل حـ ١ ص ٨٠ - ٨٢ ؛ لا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد في عذاب النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً . ان الله لا يقدر أن يخرج أحداً من أهل الجنة ولا يقدر أن يلقي في النار من ليس من أهل النار. ويروي ابن الراوندي أن النظام كان يقول أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فإذا قيل له أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يمتهم وقد علم أن تنعيم وإحياء هم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده كما كان وحده ؟ قال ؛ هذا محال ، الانتصار ص ١٧ - ١٨ ؛ وعند النظام والجاحظ وعلي الاسواري لا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن يخرج أحداً من الجنة أو أن يدخل أحداً النار عن ليس فيها . لو وقف الطفل على شفير جهنم لم يكن قادراً على القائه فيها وقدر الطفل والزبانية على ذلك ، الفرق ص ١٣٣ - ١٣٤ ؛ لا يجوز وصفه بالقدرة على ادخال أحد أهل النار الجنة ولا على ادخال أحد من أهل الجنة النار ولا على اخراج أحد من أهل النار منها وعلى إخراج أحد دخل الجنة عنها ولا على اماتة أحد من أهل الدارين وان كان هو الذي أحياء ولا على الزيادة فيما يجازيهم به ولا على النقصان ، (نقلاً عن ابن الراوندي) ، الانتصار ص ٢٦ - ٢٧ ؛ أحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائم في جهنم ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٩ ؛ وعند معتزلة بغداد خلود أهل النار في الاغلال والانتكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ويحبط أعمالهم ويحبط ثواب أقربائهم إذا اخترموا قبل التوبة ، الارشاد ص ٢٨٧ .

للقدرة، والحديث عن حكمة الشرع وليس عن شخص الشارع . وما دام الأصلح تعبيراً عن موقف الانسان في العالم وممارسته لحريته وعقله فإنه يكون تعبيراً عن قانون عام مثل قانون الاستحقاق . والقانون ثابت من وجهة نظر الانسان . ومن حق الانسان أن يعيش في عالم يوجهه العقل ويحكمه القانون . أما من وجهة نظر صاحب السلطة والتشريع فالقانون لديه تعبير عن ارادته ، يمكنه أن يغيره ويبدله بل ويوقفه في أي وقت شاء . ولما كنا بشراً ولسنا آلهة ، نعبّر عن وجهة نظر انسانية خالصة فالقانون بالنسبة لنا عام وثابت . وكل محاولة لتغييره أو تبديله أو تأويله أو إيقافه تكون ضد الانسان ومصلحته . يخضع الانسان للقانون العام الذي يعبر عن مصلحته لأنه قانون عقلي ولكنه لا يخضع لارادة مطلقة أو لسلطة مطلقة وراء القانون يمكن التلاعب به خاصة ونحن في جيل يتم وضع القانون فيه لحساب الحكام وتعبيراً عن أهوائه ونزواته وليس اثباتاً للمصالح العام .

والحقيقة أن الصلاح والأصلح تعبير عن ضرورة العقل والشرع معاً ، وتعبير آخر عن ضرورة الحرية والطبيعة . ليس فيهما أي أثر أجنبي من الخارج ، من ثنوية أو غيرها فالأصلح موضوع أصيل ، وهو أساس الشرع ومصدر التشريع وسبب الوحي (٢٣٨) . وإن أكبر حجة ضد الخصم هي اتهامه بالعمالة الحضارية وبأنه منفصل عن تراثه وبأنه تابع لمؤثرات أجنبية . وليس فيهما أي نقل من العلوم الأخرى مثل علوم الحكمة أو علوم التصوف بل هما تعبير عن بنية علم الأصول بشقيه ، علم أصول الدين وأصول الفقه، يعيدان إلى العلم وحدته بتوحيد علم النظر وعلم العمل ، علم العقيدة وعلم الشريعة ، الوحي والطبيعة على أساس واحد وهو مصالح الناس ورعاية البشر (٢٣٩) .

(٢٣٨) يحيل البغدادي فكرة الأصلح وعدم القدرة على الجور عند النظام الى مصدر ثنوي . فالنور لا يستطيع أن يفعل إلا الخير ، والظلمة لا تستطيع أن تفعل إلا الشر ، الفرق ص ١٣١ ، ص ١٣٤ ؛ الشرح ص ١٣٤ .

(٢٣٩) يجعل بعض المتأخرين الصلاح والأصلح وارداً من الداخل ، إما من علوم الحكمة أو علوم

ان ما يمكن أن يُوجه الى الصلاح والأصلح هو تبرير الشر في العالم ، في الأفعال وفي الطبيعة واعتبار هذا العالم أفضل العوالم الممكنة وأن كل ما فيه خير وصلاح ، وأن الواقع أفضل من الممكن ، والحال أفضل من المآل وأننا لو علمنا الغيب لاخترنا الواقع ، وأن ليس في الامكان أبدع مما كان . وقد يسبب ذلك نوعاً من الاستسلام للأمر الواقع والرضا بكل صنوف الضيم والظلم والهوان وبالتالي تستحيل قضية التغير الاجتماعي كما يستحيل العمل السياسي الذي يقوم على تغيير الوضع القائم على وضع أفضل . وينتهي التقدم ، ويقضى على الرغبة في العمل وعلى بذل الجهد ، وتنتهي المقاومة للظلم . فالأصلح للظالم أن يكون ظالماً وللمظلوم أن يكون مظلوماً وللغني أن يكون غنياً ، وللفقير أن يكون فقيراً ، وللقاهر أن يكون قاهراً ، وللمقهور أن يكون مقهوراً ، والمحتل أن يكون محتلاً وللذي يقع عليه الاحتلال أن يقبل الاحتلال . كما يصعب على الانسان عقلاً وقلباً أن يفهم أن الله لا يراعي الصلاح والأصلح وفي الوقت نفسه يصعب عليه أن يقبل أن يكون ذلك واجباً على الله فالله لا يجب عليه شيء كحق نظري . والحقيقة أن كل هذه الاستدراكات على الصلاح والأصلح انما تأتي من اعتباره ضد الحرية وهي في واقع الأمر تعبير عنه . فقد ثبتت حرية الأفعال في أول شق لأصل العدل بعد انبثاقه عن التوحيد وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل . كما تقود لعقليات كلها الى السمعيات وآخرها النظر والعمل ثم الامامة . فالغاية النهائية هي التغير الاجتماعي . ان قبول الأمر الواقع كقضاء لا يمنع من الخروج عليه كقدر . كما أن اللفظ المزدوج الصلاح والأصلح يعطيان امكانية لا نهائية للانتقال من احدهما الى

التصوف ؛ ذهب أرباب الكشف الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل من الامام الغزالي من أنه ليس في الامكان أبدع مما كان إذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان . ولا نعي أن قوله بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشرعية مشكلة ، حاشية الكليني ص ١٩٢ بينما حاول البعض الآخر اثبات الصلاح والأصلح بغية الاصلاح . فلا خلاف بين المثبت والنافي . فالمعتزلة قالوا بوجوب الصلاح والاصلاح بمعنى وجوب صدور الفعل والأشاعة قالوا اختياراً . فالخلاف في الحرية . أثر المعتزلة حرية الانسان وجبر الله وأثر الأشاعة جبر الانسان وحرية الله ، القول ص ٣٥ - ٣٩ ، ص ٥٥ .

الآخر . فلا صلاح إلا وله أصلح . فإذا كان الوضع القائم هو الصلاح فإن تغييره الى وضع أفضل هو الأصلح . ومن ثم يكون التقدم المستمر ممكناً الى ما لا نهاية . أما التعبير بلفظ الوجوب فهو مصطلح انساني خالص يتحدد فيه الوجوب العقلي بالوجوب الطبيعي بالوجوب الأخلاقي . وانبثاق العدل من التوحيد يجعل الانتقال من الله الى الانسان ممكناً وبالتالي تتوقف لغة الذات والصفات الى لغة الأفعال حيث تبرز مصالح الناس وتظهر حياة البشر . لذلك يظهر مع الفاظ الصلاح والأصلح الفاظ أخرى مثل الجود والجواد والبخل والبخيل والاقتصاد والمقتصد مما يدل على أنها مصطلحات انسانية خالصة .

والاصلاح في مقابل الافساد لفظان في أصل الوحي . فالصلح والصلاح للانسان لنفسه أو لذات البين . وهو اصلاح من الانسان الحر وأفعال الشعور الداخلية كالإيمان والتقوى والتوبة . وإذا كان الانسان يدعو الله للاصلاح فان الله يأمره به . ويظل الاصلاح فعلاً للانسان أكثر منه فعلاً لله . بل يصبح « صالح » اسم علم لما يعطيه الفعل على الشخص من سمة الصلح . كما يصبح الأنبياء من الصالحين والأعمال كلها من الصالحات . والاصلاح أيضاً للعلاقات بين الذوات (الزوجان) وفي الأرض . وهو فعل الانسان أكثر من فعل الله . الله يعلم الاصلاح ولا يضيع أجر المصلحين ولكن اصلاح الانسان شرط . وفعل الله مشروط بفعل الانسان (٢٤٠) . أما الفساد فإنه أيضاً فعل انساني ناتج عن التشئت والتبعثر

(٢٤٠) ذكر لفظ صلح في القرآن ١٨٠ مرة بصيغ عديدة منها ٣٠ مرة فعلاً ، ١٥٠ مرة اسماً مما يدل على أنه ليس فقط فعلاً بل هو اسم أي جوهر ووضع . والفعل للانسان . فالذي يصلح هم الآباء أو ذوات البين أو المؤمن الثابت التقى العفو الذي يكفر عن سيئاته أو الزوجات أو الزوج أو مجموع المؤمنين أو الناس . وفي الصيغة الفعلية ذكر ٤ مرات لله ولكن ٢٦ مرة للانسان . أما الاسم فله صياغات عديدة اما « صلح » (مرتان) أو « صالح » مفرداً ، ٣٠ مرة صالحون جمع مذكر ، ٦٢ مرة الصالحات جمع مؤنث . وذكر صالح اسم علم ١١ مرة ، والباقي وصف للعمل إلا مرة واحدة لله (٦٦ : ٤) ؛ أما جمع المذكر « الصالحون » فهم للبشر ، طليعتهم الأنبياء ، وجمع المؤنث « الصالحات » كلها للأعمال . أما الصيغة الثانية « اصلاح » فتظهر ١٢ مرة من مجموع ١٨٠ مرة الأولى للإشارة الى الاصلاح بين الزوجين مرتين « وبمولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا—

واتباع الهوى دون العقل ، وينشأ من أفعال الملوك والقبائل (الرهط) والناس . وهو أقرب الى فعل الجماعة منه الى فعل الفرد وكأن الفساد وضع اجتماعي في حين أن الفرد خير بالفطرة . ويظهر الفساد في الأرض وفي البر والبحر وفي البلاد بفعل الناس . والله يعلم ولا يجب الفساد ولا المفسدين . ويرى المفسدون عاقبة الفساد طبقاً للأفعال ونتائج الأفعال وينالون الجزاء طبقاً للاستحقاق . والفساد معنوي ومادي معاً مثل تبديل الحق والاستعلاء والطغيان والكف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبخس الناس أشياءهم ، وذبح الأبناء واستحياء النساء ، وقتل النفس وهلك الحرث والنسل . وتفصيل الفساد للتنبيه عليه مثل ترك الإصلاح كقاعدة عامة يتبعها الانسان طبقاً للفطرة ، فدرء المفاسد مقدم على جلب المصالح كما هو الحال في الشق الثاني من علم الأصول (٢٤١) .

== اصلاحاً « (٢ : ٢٢٨) ؛ « ان يريدوا اصلاحاً يوفق الله بينها » (٤ : ٣٥) ؛ واصلاح حال الناس ، اليتامى والفقراء مرتين « ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير » (٢ : ٢٢٠) ؛ « لا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس » (٤ : ١١٤) ؛ والاصلاح في الأرض مرتين « ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦) ؛ « ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم » (٧ : ٨٥) ؛ الله يعلم المفسد من المصلح « والله يعلم المفسد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ؛ ولا يضيع أجر الصالحين « انا لا نضيع أجر المصلحين » (٧ : ١٧٠) ؛ ويظل الاصلاح فعلاً انسانياً حراً يدركه العقل وقد تأباه المصالح والأهواء « قالوا انما نحن مصلحون » (٢ : ١١) ؛ « وما تريد أن تكون من المصلحين » (٢٨ : ١٩) ؛ ويظل فعل الاصلاح الانساني شرطاً وفعل الجزاء الالهي مشروطاً « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (١١ : ١١٧) .

(٢٤١) ذكر لفظ « الفساد » ومشتقاته في القرآن ٥٠ مرة أي أقل من الاصلاح وكان الاصلاح أغلب على البشر من الافساد . منها ١٨ مرة فعلاً ، ٣٢ مرة اسماً مما يدل على أن الفساد أيضاً كالاصلاح ليس مجرد فعل بل هو اسم وجوهر ووضع . وفي الأفعال يظهر الفعل الانساني في كل المرات باستثناء مرتين يظهر فعل الله فيها عن طريق نفي تعدد الآلهة حتى لا يحدث الفساد « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » (٢١ : ٢٢) ؛ أو عن طريق فعل الناس أي حركة التاريخ وصراع المجتمعات وليس مباشرة « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (٢ : ٢٥١) ؛ ثم يظهر الفساد مباشرة من الأفعال الانسانية بتغليب الهوى على العقل ، والغرض الخاص على الحق العام « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » (٢٣ : ٧١) ؛ وقد يحدث بفعل الملوك أي القيادة السياسية ونظم الحكم الملكية الفرعونية القهرية « قالت انـ»

٣- هل يمكن نفي الغائية والعلية ؟

ولما كان الصلاح والأصلح غاية في الأفعال وعلة لها فقد ظهر موضوع الغائية والعلية كموضوع أشمل وأعم حتى استقل بذاته وأصبح أيضاً موضوعاً للجدل بين النفي والاثبات . كما أنه ارتبط بموضوع التكليف لأن التكليف أيضاً تحقيق لغاية ،

المملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها» (٢٧ : ٣٤) ؛ وقد يأتي الفساد من القوم مثل اسرائيل «لتفسدون في الأرض مرتين» (١٧ : ٤) ، أو الرهط «وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون» (٢٧ : ٤٨) ؛ أو القوم «أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض» (١٢٧ : ٧) أو الناس «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون» (٢ : ١١) ، «ولا تفسد ما في الأرض بعد اصلاحها» (٧ : ٥٦ ؛ ٧ : ٨٥) ؛ «فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الأرض» (٤٧ : ٢٢) ؛ «ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض» (٢ : ٢٧ ؛ ١٣ : ٢٥) ؛ زناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون » (١٦ : ٨٨) ؛ «الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون» (٢٦ : ١٥٢) ؛ وقد يأتي الفساد من الانسان وحده «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها» (٢ : ٢٠٥) ؛ «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» (٢ : ٣٠) ؛ وحتى ذلك الفساد الفردي طارئ ونتيجة للتولي عن الحق وعدم أعمال العقل ولا يمنع من الخلق والتكليف . أما لفظ الفساد كاسم فقد ورد ٣٢ مرة ، منها ١١ مرة اسم مجرد الفساد ، ٢١ مرة اسم شخص ، مفرداً مرة واحدة «المفسد» ، وجمعاً ٢٠ مرة «المفسدون» . مما يدل على أن الفساد فعل بشر وليس شيئاً مجرداً ، وأنه فعل جماعة وليس فعل فرد . يظهر الفساد في الأرض ١٦ مرة ، فقتل النفس فساد في الأرض «من قتل نفساً بغير ذنب أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً» (٥ : ٣٢) ؛ وعدم الفعل والاحجام عنه فساد في الأرض «ألا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير» (٨ : ٧٣) ؛ وكذلك الامتناع عن النهي وعن المنكر «فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض» (٨ : ٧٣) ؛ والاستعلاء «نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً» (٢٨ : ٨٣) ؛ والكتل المتصارعة «ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض» (١٨ : ٩٤) ؛ كما يظهر الفساد في البر والبحر وفي البلاد «ظهر الفساد في البر والبحر مما كسبت أيدي الناس» (٣٠ : ٤١) ؛ «الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد» (٨٩ : ١٢) والامتناع عن الفساد أمر الهي «لا تبغي الفساد في الأرض» (٢٨ : ٧٧) ؛ ولا تعيشوا في الأرض مفسدين» (٢ : ٦٠ ؛ ٧ : ٧٤ ؛ ١١ : ٨٥ ؛ ٢٦ : ١٨٣ ؛ ٢٩ : ٣٦) ؛ «ولا تتبع سبيل المفسدين» (٧ : ١٤٢) والله لا يجب الفساد فكيف يكون مصدره أو أمراً به أو مسؤولاً عنه «والله لا يجب الفساد» (٢ : ٢٠٥) ؛ ولا يجب المفسدين أي الفساد المتحقق في الأعمال من الأفراد والأقوام «والله لا يجب المفسدين» (٥ : ٦٤) ؛ «ان الله لا يجب المفسدين» (٢٨ : ٧٧) ؛

غاية الانسان ورسالته في التاريخ^(٢٤٢) . وقد ظهر الموضوع بحددة في العقائد المتأخرة نفيًا للغائية تنزيهاً لله عن الغرض ومستغنياً عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه^(٢٤٣) . فهل يمكن نفي الغائية ؟

يقوم نفي الغائية على نفي الغائية والغرض عن الله . فإذا كان من معاني الواجب ما يلحق بتاركة الضرر وبفاعله النفع فإن ذلك يستحيل على الله لانتفاء الأغراض المقصودة وإلا كان ناقصاً مستكملاً بالغاية ومن ثم لا يوجب شيء على

« ان الله لا يصلح عمل المفسدين » (١٠ : ٨١) ؛ وتظهر عاقبة الفساد وفي حياة الانسان والجماعات في الدنيا كنتائج الأفعال وطبقاً لقانون الاستحقاق كجزاء . « وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ٨٦) ؛ « فانظر كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ١٠٣ ؛ ٢٧ : ١٤) والانسان قادر على التمييز بين الاصلاح والفساد والاحتيار بينهما فهو عاقل وحر . الله يعلم الفساد ولكه لا يفعله « والله يعلم المفسد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ؛ والفساد من أيدي الناس ولكنهم لا يتحملون المسؤولية « ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون » (٢ : ١٢) ؛ ومظاهر الفساد المعنوي والمادي في عديد من الآيات مثل « ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » (٢ : ٢٠٥) ؛ « من قتل نفساً يغير نفس » (٥ : ٣٢) ؛ « ألا تفعلوه تكن فتنه في الأرض » (٨ : ٧٣) ؛ « اني أخاف أن يدل دينكم » (٤٠ : ٢٦) ؛ « الذين طفوا في البلاد » (٨٩ : ١٢) ؛ « لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » (٢٨ : ٨٣) ؛ « ولا تبخسوا الناس أشياءهم » (١١ : ٨٥ ، ٢٦ : ١٨٣) ؛ « يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم » (٢٨ : ٤) .

(٢٤٢) وتتميماً لمباحث الحسن والقيح نذكر أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض ، التحقيق ص ١٤٨ ؛ لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، المواقف ٣٣١ ؛ امتناع الغرض في أفعاله ووجوب رعاية الصلاح ، حاشية الكليني ص ١٨٥ ؛ وبالمعنى الثالث يمتنع وجوب الصلاح في الفعل لأنه يلزم من نفيه عدم العبث في حق الله أو الثواب على ايلام الحيوان والأصلح ، الغاية ص ٢٢٩ ؛ وجوب التمكين مما كلف به العبد . وماذا يعني تكليف أبا جهل بالايان ؟

(٢٤٣) استغناؤه عن كل ما سواه يؤخذ منه تنزهه عن الأغراض في أفعاله وأحكامه والالزام الى ما يحصل غرضه ، السنوسية ص ٦ وقد قيل شعراً .

كذا موجب له تنزهها عن النقائص كما تنزهها
عن فعل أو حكم من الأغراض الى انصاف الذات بالأغراض ،
الوسيلة ص ٥١ ، القول ص ٥٢

الله (٢٤٤) . ولما كان غرض الفعل خارجاً عنه يحصل به ويتوسطه فإن الله يفعل ابتداء دون حاجة الى توسط أو تحقيق غاية خارجة عنه وإلا لتسلسلت الأفعال والغايات الى ما لا نهاية (٢٤٥) .

(٢٤٤) هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام . والحجة الأولى أن الله لا غرض لفعله ، راعى الحكمة فيها خلق وأمر تفضلاً ورحمة لا وجوباً ولا حاكم سواء ، العضدية حـ ٢ ص ١٨١ - ٢١٧ ، وأن التكليف اما لا لغرض وهو عبث وأنه مجبر قبيح واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزّه عنه أو الى العبد اما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراؤه وهو باطل اجماعاً . . . واما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضرر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب ، الموافق ص ٣٢٩ ؛ عند أهل الاثبات (الأشاعرة) الله يقدر على كل شيء دون أن يكون لقدرته غاية ولا نهاية ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ؛ في أن أفعال الله ليست معللة بالأغراض ، الموافق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ، الملل حـ ص ١٤١ - ١٥٠ ؛ المشهور أن أفعاله ليست معللة بالأغراض ، الدرر ص ١٤٨ - ١٥٠ ؛ في ابطال الغرض والعلة في أفعال الله ، النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ المعتزلة قالوا بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الاخلال بالحكمة . جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه . ونحن (الأشاعرة) لا نقول بالأصل ولا بالفرع ، فهو المتصرف المطلق في ملكه ولا نسلم أن شيئاً من أفعاله يجب عليه عيباً يجعل تركه بحكمة التحقيق ص ٢٤٦ ؛ لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال ، الموافق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ؛ الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض انما تكون وتجاوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار وذلك يجوز على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور ؛ لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ، التمهيد ص ٥٠ - ٥٢ ، مذهب أهل الحق أن الباري خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الابداع اليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وخير لم يكن لغرض قاده اليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه . بل الخلق وان لا خلق له جائزان وهما بالنسبة اليه سيان . ووافقهم على ذلك طوائف من الالهيّين وجهابذة الحكماء المتقدمين ، الغاية ص ٢٢٤ ؛ ذهب الأشاعرة الى أن أفعاله لا تعلل بالأغراض للحجة نفسها ، التحقيق ص ١٤٩ ؛ المحصل ص ١٤٩ ؛ الغاية ص ٢٤٠ ؛ النهاية ص ٣٩٩ - ٤٣ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ؛ الطوالع ص ١٩٦ - ١٩٧ ؛ حاشية الخلخالي ص ١٩٠ ؛ الدرر ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٢٤٥) هذه هي الحجة الثانية عند الأشاعرة . ان غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل ويتوسط إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلاً له لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضنا لذلك الفعل ، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً —

والحقيقة أن نفي الغاية يقوم على خلط بين مستوى الله ومستوى الانسان .
 فاذا كانت أفعال الله لا نهاية لها ولا غاية فإن أفعال الانسان لها غاية ونهاية . الغاية
 في الفعل الانساني وفي رسالته في التاريخ وليست في ذات الله . لا يعني اثبات الغاية
 أو الغرض إذن أي تجويز لنقص على ذات الله فان المشار اليه هو الانسان وليس
 الله . الله ينفع الانسان وليس الانسان هو الذي ينفع الله أو الله هو الذي ينفع
 ذاته . ليست الدوافع والأغراض مزعجات ولا تدل على النقص وإلا كان ذلك
 انكاراً للعالم الانساني . فالانسان مجموعة من البواعث والدوافع والغايات
 والمقاصد . لا يعني نقصان الغرض أي جهل أو فوات فرصة أو فشل على الله
 فالموضوع كله أفعال الله بالنسبة الى الانسان وليست أفعال الله في ذاته . ان للشرائع
 غرضاً . فقد أتت لمصالح العباد وإلا كانت أفعال الله عبثاً بلا قصد . ولما كان
 الوحي ممكن الوقوع وكانت الرسالة ممكنة التحقيق تكون أفعال الله كلها حكمة
 وقصداً . ان الغائية هي محور التفكير الأصولي والاعتزالي في اقامة الشرع على
 أساس المصلحة ، انكار العلية إذن انكار لأساس الشرع والباعث على وجود
 الوحي . انكار التعليل انكار لأساس الشرع^(٢٤٦) . ان تنزيه الله عن الأغراض ليس
 تنزيهاً بل تجويزاً للعبث والتناقض والظلم والجور . ولما كانت الغائية هي الحياة فان
 نفيها يكون موتاً لئلا وتناقضاً مع صفات العلم والقدرة والحياة . وإلا فلماذا
 يسمع ويتكلم ويبرر ويريد ؟ وكيف تبطل العلة الغائية وهي أسمى العلل ،
 أسمى من العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية ؟ بل انها هي العلة الفاعلة
 الحقة . فالغاية هي الباعث والدافع على الحركة . هي المستقبل والهدف والمصير .

فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر وإذا جاز ذلك بطل القول
 بوجود الغرض ، الموافق ص ٣٣٢ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ؛ تحصيل الأغراض ابتداء
 في مقدر الله فجعلها غايات ينافي الغرض ، الطوالع ص ١٩٦ .

(٢٤٦) توجد هذه العلية طبقاً لمبحث الألفاظ عند الأصوليين في الآيات التي بها لام المال والمصير والأمر
 والعاقبة تدل « لتجزي » ، « ليجزي » ، « ليكون » ، « لتكونوا » ، الغاية ص ٢٤١-٢٤٢؛ وقد
 درس علماء أصول الفقه حروف التعليل كلها مثل اللام ، حتى ، كي ، أن ، وهو أساس مبحث
 القياس كله .

وما الفائدة من اثبات غاية لا نعلمها ؟ ان هذا اثبات للجهل الانساني ونفي للعقل أحد مكتسبات العدل . ان وظيفة الغايات معرفتها أولاً من أجل تحقيقها ثانياً ، المعرفة بالعقل والتحقيق بالحرية . وإذا كان علم أصول الدين معرفة فإن علم أصول الفقه تحقيق ، فغاية النظر العمل^(٢٤٧) . وإذا كان الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل فكيف يمكن نفيه ؟ وكيف يكون الله منزهاً عن العبث وأفعاله ليس لها أغراض ومقاصد ؟ لا يكفي تنزيه القدرة المشخصة عن العبث لضمان موضوعية القيمة والصفات الذاتية للأفعال^(٢٤٨) . ولا يمكن اثبات الحكمة دون الغائية وإلا فماذا تعني الحكمة ؟ ان كان الغرض من انكار الغائية هو تنزيه الله فان تنزيه المؤله عن الغرض والغاية يبطل الحكمة وينال من التنزيه الكامل . ان انكار الغائية يؤدي الى الفصل التام بين المؤله والعالم ، ويجعل المؤله فعالاً لما يريد دون علة أو غاية أو باعث أو دافع ، وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب ، حرية العبث .

ان تنزيه الذات المشخص عن الشر لا يعني وقوع الشر في العالم ولا يجيب عن مصدر علته بل لا يفعل أكثر من نسبة الشر الى النفس والخير الى الذات المشخص تضحية أو مسكنة أو نفاقاً أو غروراً . والغاية ليست نقصاً يلصق بالانسان وشرأ ينزه الله منه .

وكما أن الغاية في أفعال الله وفي أفعال الانسان فانها تكون أيضاً في الطبيعة وفي التاريخ . فالطبيعة تسير نحو غاية والتاريخ أيضاً يسير نحو غاية . لا تعني الغائية في الطبيعة حاجة طرف وكرم طرف آخر . فالطبيعة مستقلة عن أطرافها . وان تصور علاقة الطرفين المشخصين على أنها علاقة احتياج وكرم تصور قائم على استضعاف أو استدلال أو سؤال أو تملق . الحكمة في الطبيعة وليست في علم

(٢٤٧) يجوز أن يكون في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا نمتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير ، وكل هذا فعله باختياره فوجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار ، التحقيق ص ١٤٦ ؛ حاشية الخللالي ص ١٧٨ .

(٢٤٨) التحقيق ص ١٤٩ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٦

مشخص أو ارادة مشخصة^(٢٤٩) . ولا تعني الغائية أي نقص في الطبيعة بل كماها ، فالطبيعة متجهة نحو غاية هي كماها . الغائية هي أساس الوجود في الانسان وفي الطبيعة . واعتبار الطبيعة مجرد تعبير عن الجود والكرم من وجود مطلق مشخص هو الغاء لوجود الطبيعة واستقلالها . كما أن انكار الغائية من الأفعال والطبيعة وارجاعها الى فاعل حكيم قضاء على موضوعية الأشياء ووجود العالم المستقل . ان الكون كله بالرغم من أنه حدث ابتداء إلا أنه حدوثه كان لغاية وهدف كما أن خلق العالم كان لغاية وغرض ليس من خارج الكون أو الخلق بل من الداخل في طبيعة الكون والخلق^(١٥٠) . ليس الغرض توسطاً لوقوع الفعل بل هو الباعث والدافع . والله لا يحتاج الى توسط وإن احتاج كان عاجزاً . ولا تتسلسل الأغراض الى ما لا نهاية لأن الغاية تنتهي بالكمال والتحقق الى نهاية الزمان . فالنهاية اعلان لتحقيق الغاية والكمال^(٢٥٠) . لذلك كانت الغائية أيضاً كامنة في التاريخ باعتباره تطوراً للانسان والطبيعة والكون والخلق كله . الغائية في التاريخ كما أنها في الوحي ، وتطور التاريخ نحو غاية مماثل لتطور الوحي حيث تظهر في النهاية نتائج الأفعال وآثارها . وإذا كانت الغاية قيمة فالله هو هذه القيمة ليس بشخصه بل بعلمه ومقصده ووحيه . الغائية في التاريخ هي العناية الالهية على مستوى حركة التاريخ ومساره . ولا تتحقق هذه الغائية بقدرة مشخصة أو ارادة خارجية كما لا تتحقق تحققاً آلياً خارج قوانين التاريخ بل تتحقق بفعل الانسان وطبقاً لقوانين التاريخ . وإذا لم تتحقق الغائية يكون الانسان قد تخلى عن رسالته في الحياة ، ويكون هو المسؤول عن عدم تحققها ولا تقع المسؤولية على غياب الغائية وعدمها . ومع ذلك لو تخلى الانسان عنها اندثر في التاريخ وانهارت الأمم وأتى انسان آخر ونهضت أمم أخرى لأداء الرسالة ولتحقيق الغائية حفاظاً على مصالح الناس والحياة الانسانية وإبقاء على الوجود ذاته .

(٢٤٩) عند أهل الحق (الأشاعرة) ان الحكيم من كانت أفعاله محكمة متفنة وانما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه وإذا حصلت حسب علمه لم تكن خيراً ، ولا وقعت بالاتفاق ، النهاية ص ٤٠١ - ٤٠٢ ؛ الغاية ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .

(٢٥٠) انظر الفصل العاشر عن المعاد .

ولما كانت الغائية هي أحد مظاهر العلية بدليل العلة الغائية فلا يمكن نفي العلية أيضاً . إذ لا تعني العلة جواز الضرر والنفع في ذات الله فالحديث كله انساني خالص على مستوى الانسان كما أن ارجاع العلة الغائية الى حكمة الذات المشخص هروب من المشكلة ، ومحاولة لمسك الوحي من الطرفين ، اثبات الغائية باثبات الذات المشخص في آن واحد . ورفض الطرفين أو اثباتهما معاً تحصيل حاصل^(١٥١) . أما الخوف على قدم العالم أو حدوث الله فتلك مسائل ميتافيزيقية خالصة وليس مكانها العلة والغاية بل دليل الحدوث^(٢٥٢) . وأفعال الله معللة أغراض وإلا كانت عبثاً . ولا تعارض بين الحكمة والمصلحة فالحكمة الضارة مفسده . ليس التعليل نقصاً أو حطة أو حاجة ليتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . بل ان مبحث العلة والمعلول من المبادئ العامة في نظرية الوجود في علم أصول الدين ، وهو أساس مباحث العلة علم أصول الفقه^(٢٥٣) . ان رفض التعليل هو هدم للقوانين الانسانية ، وترك للعالم بلا ادراك وللوقائع بلا أساس نظري . ويشار

(٢٥١) هذه محاولة محمد عبده في رسالة التوحيد « فأفعال الله صادرة عن علمه وإرادته أي عن اختيار » ، الرسالة ص ٥٣ - ٥٨ .

(٢٥٢) مسألة في أن القديم لم يفعل العالم لعله . لا تجوز عليه العلل لأنها مقصودة على جر النافع ودفع الضرر ، والعلة ان كانت قديمة أوجبت قدم العالم وان كانت محدثة توجب حدوث القديم . ولما كانت العلل تتسلسل الى ما لا نهاية فإن ذلك يحيل وجود العالم ، التمهيد ص ٥٠ - ٥١ ؛ ان فعل فعلاً لغرض أما أن يكون قادراً عليه من غير واسطة أو لم يكن فان كان الأول كان ذلك التوصل عبثاً وان كان الثاني كان عجزاً ، المسائل ص ٣٧٧ ؛ في ابطال الغرض والعللة في أفعال الله . مذهب أهل الحق ان الله خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعله حاصلة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضرر أو قدرت تلك العلة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حاصل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ، النهاية ص ٣٩٧ ؛ رفض تعليل الأفعال ، مسألة في علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم ، التمهيد ص ٥١ - ٥٢ ؛ في أنه سبحانه لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بعلة أصلاً ، المسائل ص ٣٧٧ ؛ الطوالع ص ١٩٧ ؛ المطالع ص ١٩٧

(٢٥٣) يتعالى ويتنزه عن الأغراض والضرر والانتفاع ، الغاية ص ٢٥٤ انظر الفصل الثالث ، نظرية الوجود ، ثانياً ، ميتافيزيقيا الوجود أو الأمور العامة ، الواجب ٥ - العلة والمعلول .

الى الفلسفة باعتبارها المسؤولة عن نفي العلية لأن واجب الوجود لا يفعل لعله في حين أن تصور الفلسفة للعالم تصور حتمي ضروري ويقوم على اثبات العلل الأربعة وفي مقدمتها العلة الغائية . نظام العالم نظام عاقل ومعقول ولكن الخلاف مع علم أصول الدين في صدور العالم لا عن ارادة كعلة بل عن طبيعة كفيض (٢٥٤) .

٤ - اثبات الغائية والعلية

إذا دل الدليل على كون الله حكيماً فإن الحكمة تنفي العبث وتثبت الغائية . وليست الغائية في شخص الله ، في ذاته أو صفاته بل في أفعاله ، ليس في أصل التوحيد بل في أصل العدل (٢٥٥) ، ليس الغرض والغاية نقصاً أو عيباً أو ضرراً أو منفعة فحسب . فالغائية جوهر التاريخ والباعث على الحياة . الوحي له غاية وهو كمال الجنس البشري وإعلان استقلال العقل والارادة . ليس القصد والغاية مظهراً من مظاهر النقص والحاجة أو جلب المنافع ودرء المضار ، فاشباع الحاجات ورعاية المصالح من أسس الشرع ومن أسباب الوحي (٢٥٦) . ولا تعني

(٢٥٤) قالت الفلاسفة واجب الوجود لا يجوز أن يفعل لعله ، النهاية ص ٣٩٨ - ٣٩٩ ؛ حاشية الكليني ص ١٩١ ؛ حاشية الجرجاني ص ١٩١ ؛ حاشية الخليلي ص ١٩١ .

(٢٥٥) وهذا هو موقف المعتزلة فالباري لا يتخلو عن غرض وصلاح للخلق فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفياً للعبث في الحكم عن حكمة وإبطالاً للسفس في ابداعه وصنعه ، الغاية ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ؛ دل الدليل على كونه حكيماً في أفعاله غير عايب في ابداعه ، والعبث قبيح ، والقبح لا يصدر من الحكم المطلق ، الغاية ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ؛ اتفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لأن ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال ، الطوالع ص ١٩٧ ؛ المطالع ص ١٩٧ ؛ قالت المعتزلة الحكيم لا يفعل إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث ، والحكيم من يفعل أحد أمرين : إما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره فلا يتخلو أفعاله من صلاح ، النهاية ص ٣٩٧ - ٣٩٨ ؛ شرح المحصل ص ١٤٩ ؛ الفصل ح - ٣ ص ٨٥ ؛ قالت المعتزلة قام الدليل على أن الرب حكيم والحكيم من تكون أفعاله على أحكام واتقان ، النهاية ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢٥٦) عبر عن ذلك محمد اقبال أفضل تعبير . فالذانية لديه تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال « نحن أحياء بتخليق المقاصد ، ونحن منيرون من شعاع الأمل » ، ضرب الكلم ص ح - ط .

الغاية المملذات والنعم والسرور دون مشقة أو تعب أو آلام . فقد يكون في ذلك نفع نتيجة لبذل الجهد . هي ابتلاء وامتحان وتحقيق لقانون الاستحقاق . وكيف تكون النعم ابتداء دون مشقة وآلام فتنتفي الحكمة من التكليف ويقضي على قانون الاستحقاق ؟ ليس المهم هو البداية أو النهاية بل المسار والتجربة والتعلم عن طريق الخطأ والصواب . ولا تعني الغاية الشكر ، فلا شكر على أداء الواجبات . والشكر الوحيد هو أداء الواجبات (٢٥٧) .

والغاية تستلزم التعليل ، والتعليل قائم في الأحكام بل هو قلب علم أصول الفقه . والتعليل هو العلة الغائية لا العلة الفاعلة أو المادية أو الصورية (٢٥٨) . وليست علة الخلق منفعة الانسان ومنع الضرر عنه فقط فتلك هي علة التشريع والباعث على الرسالة . انما علة الخلق تحقيق الرسالة ، وأداء الأمانة ، والمشاركة في معرفة الله ، وتحقيق غايته المتمثلة في مقاصد الوحي . فيتوحد قصد الوحي مع قصد

(٢٥٧) قالت المعتزلة الغرض منها تعويض العبد على الثواب فإن الثواب تعظيم وهو يدون استحقاق سابق قبيح ، الموافق ص ٣٣٢ ؛ أوجب القدرية عليه الفعل ليعبدوه ويشكروه وأوجبوا عليه خلق الأحياء والجمادات فيها وأوجبوا عليه أن يكون أول من خلقه حياً يصح منه الاعتبار كما ذهب اليه الكرامية . وإذا جاز كون الخلق مواتاً وأمواتاً بين النفختين في الصور جاز كونهم كذلك في ابتداء الخلق على الدوام . وعند أكثر القدرية كان واجباً عليه خلق الأحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة . وأوجب بعض الكرامية أن يكون أول خلقه الله حياً . وقلنا إذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتاً بين النفختين في الصور جاز أن يكونوا كذلك في ابتداء الخلق على الدوام ، الأصول ص ١٥٠ - ١٥١ ؛ كما تكون الغاية عند المعتزلة الشكر . والذي يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكر الله على ما أولاه من آلائه . فإذا كانت الطاعات واجبة عوضاً عن النعم فيستحيل أن يستحق مؤدي الواجبات ثواباً . ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضاً لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكراً وإن كان مستحقاً ، لمع الأدلة ص ١٠ .

(٢٥٨) قالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، حاشية الكلبي ص ٢٠٥ ؛ الغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار . وإذا لم يكونا سبباً للاقدام كانا فائدة وغاية . فالغاية أعم من العلة الغائية ، حاشية الكلبي ص ٢٠٤ ؛ الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل . فهو المحرك الأول للفعل وبه يصير الفعل فاعلاً . ولذلك فإن العلة الغائية علة فاعلية كفاعلية الفاعل ، شرح الدواني ص ٢٠٤ - ٢٠٩ .

الانسان . فإذا كان الوحي قصداً من الله الى الانسان كغائية فإن الانسان بتحقيق هذا القصد يكمل الغائية ويحققها^(٢٥٩) . وسواء كان التعليل مجازاً أم حقيقة فهو قائم في الذهن الانساني . والفكر الديني كله مجاز يقوم على قياس الغائب على الشاهد . الواجبات العقلية اذن أمور ذهنية وليست في الخارج ، أبنية عقلية تعبر عن مقدار عواطف التنزيه . ليس هناك صواب أو خطأ نظري بل مقدار شدة عواطف التأليه وتراوحها بين الانفعال وبين اتحادها مع بنية العقل ذاته . الخلاف اذن ليس لفظياً فقط بل في أبنية العقل وتعبيرها عن درجة التعظيم والاجلال^(٢٦٠) . الغائية والعلية موجودان في أصل الوحي . فالحكمة هي الكتاب والملك والموعظة الحسنة وفعل الخطاب . حكمة في النظر والعمل ، في الوحي والدولة والنصيحة والقول . وصفة الحكيم ليست للذات وحدها مقرونة بالعزیز

(٢٥٩) اختلفت المعتزلة في فعل خلق الله الخلق لعل أم لا وهي على أربعة فرق أ- أبو الهذيل ، خلق الله الخلق لعله ، والعله هي الخلق ، والخلق هو الارادة والقول . وإنما خلق الخلق لنفعهم ولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ولا ينفع به غيره ولا يضربه غيره فهو عايب ب- النظام ، خلق الله الخلق لعله تكون وهي المنفعة . والعله هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقاً كما قال أبو الهذيل ح- معمر ، خلق الله الخلق لعله ، والعله لعله ، وليس للعلل غاية ولا كل د- عباد ، خلق الله الخلق لا لعله ، مقالات ح- ١ ص ١٩٢ .

(٢٦٠) يرى الأشاعرة أن لام المآل وصيرورة الأمر والعاقبة غير لام التعليل . وأنكر البصريون لام العاقبة . وقال الزمخشري انها لام العلة . ولكن التعليل مجاز لا حقيقة ، وذهب أكثر الماتريدية الى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض . ذهب التفتازاني الى تعليل بعض أفعاله ، حاشية الكليني ص ٢٠٨ ؛ الغرض والعله والغاية بحسب الوجود الزمني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي ، حاشية الكليني ص ٢٠٤ ولكن تحرير محل النزاع لا يدل على أن الخلاف بين الفريقين حقيقي بل بالعكس فإن مبنى كلام المعتزلة على أن الأفعال في ذاتها تقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح في بعضها دون بعض وهذا لا يتناقض مع ما يقوله الأشاعرة والماتريدية من أن جميع أفعاله تشمل على الحكم والمصالح فلا يفعل إلا ما علم فيه المصلحة والحكمة وأن خفي ذلك علينا . وعند الأشاعرة والماتريدية أفعاله لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض . الفرق بينهما أنهم راعوا الأدب وقالوا واجب له لا واجب عليه . أما المعتزلة فالأفعال ذاتها في علمه مصلحة وقالوا واجب له وعليه ، القول ص ٥٤ - ٥٥ .

والعليم والخبير والعلي والحميد بل صفة للوحي وللكتاب والقرآن والأمر أي صفة
للمشرع كغائية في الانسان والطبيعة والتاريخ^(٢٦١).

ثامناً : اللطف والالطاف

اللطف في مقابل الأصلح . ان لم تتم أفعال الله طبقاً للصالح والأصلح فانها
تتم طبقاً للطف والالطاف . واللطف أكثر قبولاً من الأصلح لأنه لا يتضمن صفة
الاجبار كالأصلح بل يوحى باللطف والتفضل والكرم والجود^(١٦٢) . وقد يدخل

(٢٦١) ذكر لفظ حكمة في القرآن ٢٠ مرة كاسم فعل ، ولفظ حكيم ٨٧ مرة كصفة ، ولفظ أحكم مرتين
كأفعل تفضيل . ولكن الأهم من ذلك هو لفظ عبث الذي ذكر مرتين « أتبتون بكل ريع آية
تبشون » (٢٦ : ١٢٨) ؛ « أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وأنكم اليينا لا ترجعون » (٢٣ :
١١٥) . وهناك عديد من الأحاديث تدل على الغائية مثل ذلك الحديث الذي يذكره الصوفية
ويعتمدون عليه « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلق الخلق فبه عرفوني » .

وقد قرنت الحكمة بالكتاب عشر مرات مثله « ويعلمه الكتاب والحكمة » (٣ : ٤٨) ، وبالمثل
مرة واحدة « وأتاه الله الملك والحكمة » (٢ : ٢٥١) ؛ ومع الموعظة الحسنة مرة واحدة « ادع الى
سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (١٦ : ١٢٥) ؛ ومع القول مرة واحدة « وآتيناه الحكمة
وفصل الخطاب » (٣٨ : ٢٠) ؛ وذكرت الحكمة بمفردها ٧ مرات مثل « يؤتي الحكمة من يشاء »
(٢ : ٢٦٩) ؛ وقد قرنت صفة حكيم بصفة عزيز ٤٧ مرة مثل « والله عزيز حكيم » (٢ :
٢٤٠) ؛ وبصفة عليم ٣٨ مرة مثل « والله عليم حكيم » (٤ : ٢٦) ؛ وبصفة خبير ٤ مرات
« وهو الحكيم الخبير » (٦ : ٧٣) ؛ وبصفة علي مرتين « انه علي حكيم » (٤٢ : ٥١) ؛ « وانه
في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم » (٤٣ : ٤) ؛ وبصفة حميد مرة « تنزيل من حكيم حميد » (٤١ : ٤٢) ؛
وبتوابع مرة « إن الله تواب حكيم » (٢٤ : ١٠) ؛ وبواسع مرة . وترد الصفة أيضاً للكتاب والقرآن
والذكر والأمر « ذلك تنلوه عليكم من الآيات والذكر الحكيم » (٣ : ٥٨) ؛ « الر ، تلك آيات الكتاب
الحكيم » (١٠ : ١) ؛ « الم ، تلك آيات الكتاب الحكيم » (٣١ : ٢) ؛ « يس ، والقرآن الحكيم » (٣٦ :
٢) ؛ « فيها يفرق كل أمر حكيم » (٤٤ : ٤) ؛

(٢٦٢) هي نظرية المعتزلة أساساً في مقابل القائلين بالأصلح . ويتفق عليها الأشاعرة مع المعتزلة لأنها
أقرب الى الكسب منها الى حرية الاختيار . وهي من المرات النادرة التي يتم رفض موقف المعتزلة
أولاً مع أن الرقص ينسحب على الأشاعرة كذلك . وقد كانت المرة الأولى اثبات المعتزلة أن
العدم شيء . انظر ، الباب الرابع ، نظرية الوجود ، ثانياً ، ميتافيزيقا الوجود أو « الأمور العامة »
(الواجب) أ - الوجود والعدم - هل المعدوم شيء ؟

اللطف في مسألة الأصلح للتخفيف عن الآلام . فاللطف هو الأساس والأصلح والآلام فروع مبنية عليه . وقد يدخل اللطف أيضاً في موضوع حرية الأفعال في أفعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والهداية والسداد والعصمة ومن ثم فهو عود الى الشق الأول من العدل ألا وهو خلق الأفعال وكأن الحسن والقبح العقليين يميلان من جديد الى الحرية وأنه من مقتضيات العقل أن يكون الانسان حراً . اللطف أو المصلحة لحظة اختيار الانسان الواجب أو تجنب التخلي عن الواجب . فاللطف لا يبعد عن التوفيق والسداد وبالتالي يدخل في حرية أفعال الشعور الداخية . ويدخل في باب التكليف في مسألة الجبر والاختيار لافساح المجال في الارادة الانسانية لاطهار عوامل مقوية لها . وبالتالي تثبت الحرية مرتين ، مرة منبثقة عن التوحيد ، وذلك باستقلال الارادة الانسانية عن الارادة الالهية ، ومرة أخرى باكتشاف العقل وأن حرية الانسان حُسن عقلي وبالتالي فهي واجب عقلي كذلك . قد يقترب اللطف من الجبر إذا كان تدخلاً ابتداء وقد يقرب من الكسب إن كان ما يقرب الانسان على الطاعة وما يبعده عن المعصية وقد يكون أكثر اتفاقاً مع الحرية لأنه ليس تدخلاً حتمياً في ارادة الانسان مثل فعل الأصلح بل مجرد جواز أو إمكان يدل على الفعل الحر . وفي كل الأصول يكون اللطف أحد مسائل العدل الذي يجمع بين شقيه الرئيسين ، الحرية والعقل . وقد يكون اللطف أيضاً أحد الأدلة على اثبات النبوة ، أي يكون داخلياً في السمعيات ، فقد آلت العقليات على الانتهاء وشارفت السمعيات على الظهور ، النبوة لطف إذا كان العقل أساس النقل وبالتالي تصبح جزءاً من المعارف العقلية المستقلة عن النبوات (٢٦٣) . والحقيقة أن اللطف

(٢٦٣) اللطف اسم للقدرة كما قالت المجيرة ، اللطف ص ٣ ، ص ٨ ، ص ١٠ ، ص ١٢ - ١٣ ؛ وقد يكون مع الأصلح . وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف فإنه يعود الى علة المذهب دون المذهب نفسه لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون التكليف نفسه والخلق نفسه . وعندنا علة وجوبه أنه ألطف فيما كلفه العبد فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون التكليف نفسه وما شاكلة أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في أن ما نقول أنه كالسبب في وجوب اللطف هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس بسبب وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في حصر الوجود ، اللطف ص ٧ .

لا يدخل في مسألة معينة بل هو تصور عام للحياة الانسانية المغلفة بالوجود المطلق القادر العالم الحي . هو تعبير عن العناية التي تفرضها الحياة الكاملة في الحياة الانسانية . هو تأييد للعقل بالنبوة ، وتأييد للحرية بالعون ، وتهئية الأصلح واستبعاد الفساد . هو تأييد للعمل بتهيئة النظر واحضار البواعث والانسان من قبل على ثقة ويقين من أنه يعيش في أفضل العوالم الممكنة .

١ - هل هناك لطف؟

أ - تعريفه وأنواعه ومصدره ومحلّه . اللطف ومقابلته المصلحة هو لحظة اختيار الانسان الواجب أو تجنب التخلي عن الواجب . فاللطف لا يعبر عن التوفيق والسداد بقدر ما يعبر عن ازالة الموانع . فهو تأييد سلبي ، أو توفيق بنفي الضد ، قضاء على الموانع بالتمكين . ونقيضه المفسدة أي وقوع الضرر بالانسان . وقد يصل حد الضرر الى اطلاق اللطف وازافته الى الكفر فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفاً حين توقع مصيبة أعظم ثم تجنبها حتى ولو كانت مصيبة الكفر وهناك مصائب أعظم منه . وقد يكون اللطف أقرب الى الاستطاعة التي يخلقها الله وقت الفعل في نظرية الكسب (٢٦٤) .

(٢٦٤) اللطف والمصلحة واحد ، وهو ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب قبيحاً لولاه لما اختار ولما اجتنب أو يكون أقرب الى أداء الواجب واجتناب القبيح اما من فعلنا أو من الله . وعكسها المفسدة وهو ما يختار المرء عنده قبيحاً أو يجتنب واجباً ويمتنع من الله ، الشرح ص ٧٧٩ ؛ ما يدعوا الى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده ما يدعوا الى الفعل لكن طريقة الدواعي تختلف ، اللطف ص ٩ ، ص ١١ ؛ اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيعه عنده . وقد يطلق مضافاً الى الكفر ، الارشاد ص ٣٠٠ - ٣٠١ ؛ ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الاجاء وهو من أفعال الله وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف ، الشرح ص ١٤٨ ؛ هو كل ما يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح أو يكون عنده أقرب اما الى الاختيار أو الى ترك القبيح ، الشرح ص ٥١٩ ؛ لا يجوز اللطف في المباح ، اللطف ص ٩ - ١٠ ؛ وعند أهل الحق اللطف خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور الله أبداً ، الارشاد ص ٣٠٠ - ٣٠١ وقد يكون اللطف صلاحاً ومصلحة واستصلاحاً واصلاحاً ولكن الصلاح في الدنيا واللطف في الدين ، اللطف ص ٢٠ - ٢٥ ، ووصف اللطف القبيح أنه —

واللطف نوعان . لطف مقرب ان كان مقرباً من الفعل أو ممكناً منه ، ولطف محصل إن كان آتياً للمأمور به ، الأول يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية دون حد الاجلاء والاضطرار حرصاً على الحرية أو على الكسب والثاني مثل الآجال والأرزاق والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الأدلة أي ما تتوقف عليه الطاعة . الأول سلبى للتمكين والثاني ايجابى للفعل . الأول لازالة الموانع والعقبات والثاني لتهيء الآلات والأسباب . والأول نوعان : ما يكون من فعل الانسان ملازماً له وما يكون من فعل الله ، الأول سواء كان عقلياً أم شرعياً لدفع الضرر والثاني لازاحة العلل وتهيئة سبيل التكليف . فاللطف سابق على التكليف أو مقارن له ولا يكون متأخراً عنه وإلا فما الفائدة منه ؟ فاللطف هنا مثل الاستطاعة إما قبل الفعل أو مع الفعل . وإذا كانت الاستطاعة أيضاً بعد الفعل في التوليد إلا أن اللطف لا يكون بعد الفعل وكأن اللطف لا يكون مولداً^(٢٦٥) . قد يكون اللطف مع التكليف واجب وبعد التكليف غير واجب ويكون اللطف هنا أيضاً بمعنى الاستطاعة وكأن اللطف هو شرط التكليف ابتداء وبعد ذلك يترك الانسان لاستعمال اللطف الدائمة كالمعارف النظرية ومنها النبوة أو التأييدات العملية وازالة الموانع والعقبات أمام الأفعال . وفي هذه الحالة يكون اللطف ضرورياً واجباً وإلا لاستحال التكليف . لذلك قد لا يكون اللطف اتياناً للفعل ابتداء بل مساعدة على الفعل

مفسدة ، اللطف ص ١١ ، ص ١٩ ؛ وايضاً ، المحصل ص ١٤٨ ؛ الطوالع ص ١٩٦ ؛ المطالع ص ١٩٦ ؛ شرح الدواني ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢٦٥) ان كان اللطف مقرباً من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفاً مقرباً وان كان محصلاً له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفاً محصلاً ، حاشية السالكوتي ص ١٧٤ ؛ حاشية الكلبوي ص ١٨٩ - ١٩٠ ؛ وينقسم الى ما يكون من حفظنا فيلزمنا فعله سواء كان عقلياً أو شرعياً لأنه يجري مجرى دفع الضرر وإلى ما يكون من فعل القديم ولا بد من أن يفعله الله ليكون مزيجاً لعله المكلف ولكن لا ينتقص غرضه بمقدمات التكليف ، الشرح ص ٧٧٥ - ٧٨٠ ؛ اللطف اما أن يكون متقدماً للتكليف أو مقارناً له أو متأخراً عنه ولا رابع فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب لأنه لا يجب الاتضمنه ازاحة علة المكلف ولا تكليف ، وهو كالتمكن والتمكين قبل التكليف لا يجب . وان كان مقارناً فانه لا يجب لأن أصل التكليف الله متفضل به ابتداء ، الشرح ص ٥٢٠ - ٥٢١ ؛ لم يبق إلا أنه متأخر عنه عون وسداد وتوفيق ، اللطف ص ٧ .

بعد أن يحدث حتى لا يقضي على حرية الاختيار . فإذا لم يحدث لطف ابتداء فماذا يكون حال التكليف ؟ هل يستحق الثواب والعقاب ؟ قد يكون اللطف إذن تفضيلاً بعد التكليف لأن التكليف يقوم على القدرات الذاتية وشرط الفعل ، العقل والقدرة على الاختيار الحر . اللطف إذن هبة وليس حقاً ومن ثم فهو ليس شرطاً للتكليف بل قد يقع التكليف بدونه . اللطف لا يحسن ولا يقبح نظراً ولكنه يساعد عملاً فهو أقرب إل العقل العملي منه إلى العقل النظري (٢٦٦) .

أما مصدر اللطف فقد يكون من فعل الله أو من غير فعل الله . قد يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا . إن كان من فعلنا وجب فعله احترازاً من الضرر دون النوافل لأنه لا يحدث ضرر من عدم فعلها . ما يكون من فعل الله إن كان مفعولاً مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه فإنه لا يكون واجباً وما يفعله بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه فإنه واجب . وما يكون لطفاً من فعل نفس المكلف فمن حقه إذا كان لطفاً في واجب أن يكون بمنزلة في الوجوب وإن كان لطفاً في النقل فهو بمنزلة . وما يكون لطفاً من فعل غير الله وغير المكلف فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أن يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف وفي الوقت . مصادر اللطف إذن ثلاثة ، الله والانسان والطبيعة . لطف الله غير واجب قبل الفعل وإلا استحالت الحرية ، وواجب بعده تأييداً له . ولطف الانسان مثل الفعل وجوباً وندباً . أما لطف الطبيعة فإنه يقع في الزمان والمكان والحال وليس على

(٢٦٦) في أنه يحسن تكليف ما لا لطف له ، اللطف ص ٦٤ - ٦٦ ؛ اختلف الجبائي وابنه . فعند الجبائي من يعلم الباري من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته، لا يحسن منه أن يكلفه إلا مع اللطف . ويسوي بينه وبين المعلوم في حال، أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلا مع اللطف . ويقول أنه لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسراً حاله غير مزيج علقته . أما أبو هاشم فيرى أنه يحسن منه تعالى أن يكلفه الايمان على استواء الوجهين بلا لطف ، الملل ح ١ ص ١٢٢ - ١٢٣ ؛ في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ - ٧١ ؛ في أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف ، اللطف ص ٧٢ - ٧٣ ؛ في أن المكلف لو لم يفعله اللطف الذي كان يستحقه المكلف ، اللطف ص ٧٥ - ٧٩ .

الانسان إلّا معرفته وتوحد فعله معه (٢٦٧) .

أما بالنسبة الى محل اللطف فقد يقع اللطف في الفعل أو في ادراك الفعل أي أن اللطف يكون في العمل كما يكون في النظر . ولا يكون اللطف إلّا في أفعال التكليف أي في الواجبات . وقد يكون اللطف في النوافل . ولا يجوز اللطف في المباح لأن المباح غير مكلف . وإذا كانت أفعال المكلفين على ضربين ، العبادات وخارج العبادات فإن الأولى لا يجوز فيها البديل بينما الثانية يجوز فيها البديل . وقد تكون اقامة الحد من الامام لطفاً إما له أو لغيره ، وتضييع الالطاف بفقدان الامام وابطال الحدود في هذا الزمان . لذلك قد يكون اللطف مشروطاً بوقت دون وقت ، ويقع في زمان دون زمان . ولا يكون اللطف فردياً بل عاماً ، لا يكون خاصاً بل شاملاً . لا يوجد لطف لشخص يكون مفسدة لشخص آخر ، اللطف صلاح للجميع . اللطف عام متاح للجميع ولكنه قد يقع لشخص دون شخص طبقاً لشروط الفعل والقدرة عليه . يؤدي اللطف الى وقوع المصلحة للذات وللآخرين على السواء . ولا يكون اللطف نظراً عاماً لا نهائياً بل هو خاص محدد معين فردي متحقق في الفعل (٢٦٨) .

ب - هل يمكن اثبات اللطف أو نفيه ؟ عادة يمكن اثبات شيء ونفيه مثل الواجبات العقلية ومثل الصلاح والأصلح . أما اللطف فيصعب اثباته كما يصعب أحياناً نفيه . يمكن اثبات اللطف لأن الله لا يدخر وسعاً في اللطف بالعباد .

(٢٦٧) الشرح ص ٥١٩ ؛ اللطف ص ٧ - ٨ ؛ وتكون هناك قسمة أخرى أ - من فعل الله ب - من فعل المكلف اللطف ج - لا من الله ولا من المكلف (قوى الطبيعة) اللطف ص ٢٧ - ٣١ .

(٢٦٨) الشرح ص ٥٢١ - ٥٢٣ ؛ اللطف ص ٢٦ - ٣١ ؛ فيما يجوز دخول البديل فيه من الألطاف وما لا يجوز ذلك فيه ، اللطف ص ٣٢ ؛ كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفاً في أفعاله فلا بد أن يكون واجباً أو ندباً فأما إذا كان ما يفعله لطفاً في فعل غيره فغير ممتنع أن يكون مباحاً ، اللطف ص ٣٧ - ٣٩ ؛ هل اللطف في القبيح مما يدخل فيه البديل ؛ اللطف ص ٤٣ - ٤٥ ؛ في بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم أن يفعله ، اللطف ص ٦٧ - ٩٩ ؛ في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أوجه التكليف ، اللطف ص ٧٠ - ٧١ .

فاللطف يمكن أن يكون ابتداء وليس وسطاً أو نهاية ، فالوسط والنهاية عبث . كما أن اللطف يساعد على الترجيح دون أن يصل إلى حد الاجزاء . وترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف ومن ثم يكون اللطف واجباً . واللطف أقرب إلى العناية الالهية والرعاية وتوالي الصلة بعد الخلق دون الاهمال . لذلك ينتهي اللطف أحياناً إلى أن يصبح كل شيء تعبيراً عن الارادة الالهية الشاملة . ان اللطف أصلح للانسان . وأصلح للمكلفين الحصول على اللطف وبالتالي يثبت اللطف باثبات الأصلح . وان شعور المكلف بالتوفيق والهداية والسداد حين الطاعة وشعوره بالخذلان والضلال حين المعصية لدليل على وجود اللطف . كما يثبت اللطف بأدلة سمعية ، بآيات الفضل والآيات التي تبدأ بأداة الشرط مثل « لو » التي تعني لولا تدخل اللطف لوقعت أضرار أعظم (٢٦٩) .

(٢٦٩) يثبت الأشاعة اللطف لأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الاجزاء فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد يمكن الوجود في نفسه ، والله قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الوساطة ، المحصل ص ١٤٨ ؛ المطالع ص ١٩٦ ؛ هذا التقريب يمكن أن يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثاً ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ قال أهل الاثبات جميعاً وبشر وجعفر ان الله يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لامن . وهو أيضاً موقف المعتزلة إذ توجب المعتزلة اللطف والعوض والشواب والبغاديون يوجبون العقاب والأصلح في الدنيا ، المحصل ص ١٤٧ - ١٤٨ ؛ عند المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالمكلفين اللطف وهو الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا القول قولاً لأحد مشايخهم ، اللطف ص ٤ ؛ ويورد المعتزلة أدلة نقلية كثيرة منها « ولولا فضل الله عليكم ورحمته .. » ، « ولو نشاء لجعلنا لمن يكفر بالرحمن .. » ؛ « ولو بسط الله الرزق ... » ؛ « سأصرف عن آياتي الذين ... » ؛ « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة ... » ؛ « وقالوا لولا نزلنا إليهم الملائكة ... » ؛ « وقالوا لولا أنزل عليه ... » ؛ « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب ... » ؛ « ولولا فضل الله عليكم ... » ، « ولو علم الله فيهم خيراً ... » ؛ « ولورضاهم ... » ؛ اللطف ص ١١٦ - ١٥٢ ، ص ١٩٠ - ١٩٩ ؛ وعند الحسين بن محمد النجار لو لطف الله بجميع الكافرين لأنوا وهو قادر أن يفعل بهم من الألفاظ ما لو فعله بهم لأنوا وأن الله كلف الكفار ما لا يقدر عليهم لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم ، مقالات ح ١ ص ٣١٦ ؛ وأجمعوا على أن الرب إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملأ بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المرشد . فإذا كلف عبداً وجب في حكمته أن يلفظ به ويفعل أقصى ممكن من معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده : الارشاد ص ٢٨٨ ؛ النهاية -

وقد يتم اثبات اللطف تفضلاً وانعاماً دون أن يكون واجباً . كما يمكن اثباته وعداً وانكاره وجوباً . وان اتيان الفعل بلا لطف أكثر ثواباً من اتيان الفعل بلطف . وفي سؤال الأخوة الثلاثة قد يسأل الصغير لماذا أعطيتني لطفاً واستحق ثواباً أقل ؟ وقد يظهر ذلك في صيغة سؤال : هل لدى الله لطفاً لو أعطاه الكافر لآمن والعاصي لأطاع ؟ واثباتاً للطف النظري دون الوجوب العملي ليس في مقدور الله أن يحتفظ بلطف لو فعل لآمن الذين كفروا . بعد اثبات اللطف يكون الخلاف : هل يقدر الله على لطف زائد أم لا يقدر بعد أن أعطى كل ما لديه ؟ الأول يمنع القدرة والثاني بخل وشح . لذلك لا يجب اللطف على الله . ولو وجب لكان لا يوجد في العالم عاص لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من اللطف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح . فلما كان هناك عصاة فلا وجوب في اللطف . نفي اللطف هنا يعني عدم الوجوب في حين أن النفي في الجبر والعصمة يعني عدم الوقوع . وما الحكمة في أن يعطي الله لطفاً مقرباً ثم لا يعطيه كله ويكون قادراً على الزيادة فيه ؟ وإذا كان الله لا يستطيع إلا هذا اللطف وهو أخص ما لديه فمقدوراته متناهية وارادته عاجزة ؛ وفعل اثبات العجز والكرم أفضل من اثبات القدرة والشح . وإذا كان اللطف كصفة لله غير متناهي مثل باقي الصفات لا غاية له ولا كل فلماذا البخل والشح ؟ وما مقياس العطاء والامساك ؟ هل التفضل مجرد تعبير عن مشيئة مطلقة بلا مقياس ؟ هذا هو العبث والتحكم والحكم المطلق . لذلك لا يكون اللطف واجباً ولا يكون مقدوراً بل مجرد تفضل بعد سؤال العصمة والدعاء بالسداد وطلب التوفيق . واللطف استجابة لدعاء وعطاء بعد سؤال . واليد العليا

== ص ٣٧١ ؛ وكان جعفر بن حرب يقول في اللطف بمقالة وسط بين المذهبين . فالمكلف إذا كان ما يفعله من الايمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثواباً فاللطف غير واجب ومن لم تكن الحال هذه فاللطف واجب . وقيل انه رجع عن هذا المذهب . اللطف ص ٥ ؛ ويقول عند الله لطف لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً ايماناً لا يستحقون عليه الثواب ما يستحقون من عموم اللطف إذا آمنوا اختياراً ايماناً لا يستحقون عليه الثواب ما يستحقونه من عموم اللطف إذا آمنوا والأصلح لهم ما فعل الله بهم لأن الله لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثره ، مقالات حد ١ ص ٢٨٧ ، حد ٢ ص ٢٢٣ ؛

خير من اليد السفلى^(٢٧٠) . يمكن اثبات اللطف إذن نظراً ومنعه عملاً . فالله عنده لطف لو فعله لآمن الكافر ولكنه لا يفعل ذلك عملاً . وما الفائدة من حق نظري لا يُستعمل^(٢٧١) . لذلك كان نفي اللطف المدخر أفضل من اثباته دون استعمال .

(٢٧٠) عند أهل الاثبات ما لا يقدر عليه الله لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه وليس كل من كلفه لطف له وإنما لطف للمؤمنين . ومن لطف له كان مؤمناً في حال لطف الله له لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع ، باب الكلام في التعديل والتجوير . الله قادر على لطف لو فعله بالكفار لآمنوا كما أنه قادر بالمؤمنين من عباده ما لو فعله بهم ليغوا في الأرض . فالقدرة واحدة مع الفعل وإذا لم يفعل بالكفار لا يكون بخيلاً لأن فعله ليس واجباً بل تفضلاً ، وإذا لم يفعل بالكفار فإنه أراد سفههم ! اللع ص ١١٥ - ١١٦ ؛ الابانة ص ٤٩ - ١٥٠ ؛ يقدر على ذلك لأنه لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يحتاجون اليه ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ؛ انه يفعل ما هو لطف لا عالة وأنه لم يكن واجباً عليه أن يفعله لأن التكليف في أن يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضي إيجاد ما وعد ، اللطف ص ٤ - لا منزلة يبلغها العبد في الاطراف الا وهو قادر على أعظم منها في كونها لطفاً في القدر والصفة فلو وجب عليه أن يفعل الأصلح في باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية . لا مكلف الا والله قادر على أن يلطف له فيها كلفه فلو وجب عليه أن يلطف لم يحصل في المكلفين عاصي ، اللطف ص ٤ ؛ ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح . فلما وجدنا المكلفين من اطاع وفيهم من عصى نبينا أن الاطاف غير واجبة على الله . الله قادر لذاته ، ومن حقه أن يكون قادراً على جميع المقدورات ، الشرح ص ٢٥٣ - ٥٢٥ .

(٢٧١) هذا هو موقف بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين الشرح ص ٥٢ ؛ ويدافع الحياط عن بشر بأنه رجع عن هذه المقالة ، اللطف ص ٤ - ٥ ؛ يقول بشر أن عند الله لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله فعله ذلك . ولو فعل الله ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الايمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ؛ هل يوصف الباري بالقدرة على لطيفة لو فعلها من علم أنه لا يؤمن لا قال بشر : اما أن يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعله ولم يفعله . ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً . وقد فعل بهم لطفاً يقدر به على ما كلفهم ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ ؛ وكفرت القدرية بشر لقوله بأن الله قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعاً ، الفرق ص ١٥٦ ؛ ان عند الله لطفاً لو أقر به لآمن من جميع من في الأرض ايماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه وليس على الله أن يفعل ذلك لعباده الملل حـ ١ ص ٩٧ - ٩٨ ؛ في مقدور الله ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده ولكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أراح العلة ويمكن ولذلك سمو أصحاب اللطف لاثباتهم في مقدور

فالله قد أعطى أقصى لطف لديه وليس لديه لطف منعه من الكفار حتى لا يؤمنوا وإلا لما كان في أفعاله صلاح العباد . فاللطف صلاح ، ولما كان الله يفعل الأصلح فإنه يفعل أيضاً اللطف (٢٧٢) .

وقد يُنفى اللطف بالجبر إذ أن جبر الأفعال لا يحتاج الى لطف ، فالأفعال واقعة جبراً وقسراً بلطف أو غير لطف . والعصمة مثل الجبر تمنع من الاقدام على

الله ما تنفيه وإن كان المعتزلة يثبتون اللطف واجباً داخلياً في الوجود ، اللطف ص ٢٠٠ ؛ ومثل هذا يقوله النظام . فإن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وأن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلا أن له عند الله أمثالاً ولكل مثل مثل . لا يقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل . ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص ولا يجوز على الله فعل النقص ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً ، مقالات ح ٢ ص ٢٢٥ .

(٢٧٢) يرفض المعتزلة موقف بشر بعدة حجج أهمها : ١ - إذا كان في مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لأمن ، فالقادر على الشيء قادر على ضده ؛ ٢ - إذا لم يكن في مقدوره الذي هو صلاح المكلف غاية فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لأمن الكافر وإلا اقتضى ذلك تناهي مقدوره ٣ - إذا لم يوصف بالقدره وجب اثبات العجز والتعجز ٤ - إذا جاز أن يقدر العبد على الايمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الايمان لا عمالة كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك لأن كل ذلك وجوه وقوع الايمان ببعض ذلك كسائرته ، ٥ - اختيار الكافر الايمان يكون عند الدواعي وهي معقولة فلا بد من اثباته تعالى قادراً عليها كما يقدر على الصوارف ٦ - إذا كان الصلاح لا نهاية له في باب الدنيا والظلم عند أصحاب الأصلح فلماذا ينتهي اللطف والأصلح يستمر ؟ وكل انسان يسأل الله العافية مما يدل على أن اللطف غير واجب . وكذلك تفضيل عبد على عبد وتفضيل الملائكة والنبين على غيرهم يدل على أن اللطف غير واجب . وإذا كان الصلاح في النعم الأجلية يصح فيه التفضل فكذلك في النعم الأجلية . وإذا كان في السمع يصح اللطف ولكنه لا يفعله فإنه يكون غير واجب . ولو كان اللطف واجباً لوجب أن يكون قبيحاً إذا اختار المكلف الكفر دون الايمان . وكثير من المكلفين يتركون العبادات نظراً للشدة والفقر فأين اللطف ؟ وإذا كذب القوم الأنبياء فأين اللطف ؟ وإن تعريف المكلف أنه من أهل الجنة يجعله يركن اليها فيموت على معصية . كما أن تعريف المكلف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصي وتبطل فائدة الطاعة . وإذا كان الاعلام الى وقت معلوم مثل انظار ابلis فكيف يصح اللطف الآن ؟ اللطف ص ٢٠٠ - ٢٢٦ .

القيح وتندفع الى الطاعة فليست في حاجة الى لطف^(٢٧٣) . وقد يُنفى اللطف بحرية الأفعال . فالإنسان حر في أفعاله لا يحتاج إلا عون أو تأييد سابق أو مقارن أو لاحق إلا من بنية الفعل ذاته من أحكام النظر ، وقوة الباعث ووضوح الهدف ، وشحن الطاقة ، ومعرفة مسار الفعل وقوانين الحركة في التاريخ . فاللطف في هذه الحالة ليس قوة تأتي من الخارج بلا تمييز ولا شرط بل هو تحول قوى الفعل من كم الى كيف . فالفعل يولد طاقة جديدة أثناء تحققه زائدة على الطاقة الأولى التي كانت قبل التحقق^(٢٧٤) .

(٢٧٣) يقع اللطف عند المجبرة إذا كان لا يرجع به إلى ما لا يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً أو يكون عنده أقرب إلى اختياره . والمجبرة أبطلوا القول بالاختيار رأساً . وإذا كنا لا نوجب اللطف إلا لأنه زيادة في تمكين الكلف أو إزاحة علقه . والمجبرة يجوزون على الله تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٥١٩ - ٥٢٠ ؛ اللطف ص ٥ - ٦ ؛ ومن يقول بالعصمة مثل المجبرة فإنها منع من الاقدام على القبيح ، اللطف ص ١٧ - ١٨ .

(٢٧٤) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فمن أصلهم يجب على الله أقصى اللطف بالمكلفين ، فليس في مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، الارشاد ص ٣٠٠ - ٣٠١ ؛ قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وأبا سهل لبشر بن المعتز البغدادي النخاسي بالرقيق أن الله لا يقدر البتة على لطف يلطف به للكافر حتى يؤمن إيماناً يستحق به الجنة والله ليس في قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا الذي فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التي لا يمكنه لا يقدر على أكثر ، الفصل ح ٥ ص ٣٣ ؛ عند المعتزلة ليس في مقدور الله لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ولا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، مقالات ص ٢٨٨ ؛ وعند الجبائي لا لطف عند الله يوصف بالقدرة على أن يفعل بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ولو كان في معلومه شيء يؤمنون به عنده أو يصلحون به ثم لم يفعل بهم لكان مريداً لفسادهم . غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً وليس فعل ذلك واجباً عليه ولا إذا تركه كان عاتباً في الاستدعاء لهم الى الايمان ، مقالات ح ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ؛ لا يوصف الله بالقدرة على لطيفه لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن . ويوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم لأنه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد الى طاعته طاعات تكون ثوابه لما اخترمه فأما ما هو استدعاء الى فعل الايمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم . يكون قادراً على منزلة يكون عبده أعظم ثواباً إذا فعلها به ثم لا يفعلها ، مقالات ح ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ؛ وعند عباد ما وصف الباري بأنه قادر عليه ما لم يفعل وهو لا يفعل فهو جور ، مقالات ح ٢ ص ٢٢٥ وقال آخرون أن ما يقدر الله عليه من اللطف له غاية وكل وجميع ، وما فعله الله لا شيء أصلح منه ، —

يمثل اثبات اللطف اذن خطورة على حرية الأفعال وتهديداً لأول مكتسب للعدل . وكيف يثبت اللطف أنصار حرية الأفعال؟ الأولى بآبائنا أصحاب الكسب لأنه أقرب الى الاستطاعة التي يخلقها الله ساعة الفعل ولكن هذه المرة من القدرة ولازالة الموانع ، وكلاهما مساعدة من الخارج للتوفيق . والمساعدة ليست من الخارج بل من الداخل ولكن الانسان لا يعي القدرات غير المنتظرة نتيجة للاخلاص والتضحية .

اللطف اذن عكس الحرية . إذا كان الانسان قادراً ولديه استطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل فقيم اللطف ؟ ألا يعتبر اللطف حينئذ تدخلاً في حرية الأفعال ؟ انه ليصعب التوفيق بين الحرية واللطف (٣٧٥) . ان انكار اللطف ليس إنكاراً للقدرة بل اثبات لحرية الاختيار . بل ان التكليف ابتداء لا يحتاج الى لطف اللهم إلا إذا اعتبرنا العقل والحرية من اللطاف مع أنها من مكتسبات العدل الذي انبثق عن التوحيد بفعل الحرية ثم انبثق العقل عن الحرية لأنها حرية عاقلة . ألا يمكن للانسان ترك اللطف اختياراً والاعتماد على حريته وعقله؟ (٢٧٦) وكيف يمكن التوفيق بين اللطف من ناحية والحرية والعقل من ناحية أخرى ؟ وماذا لو

والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٦ ؛ وهو أيضاً موقف الكرامية . فقد قالت بالحسن والقيح مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والأصلح ، الملل حـ ٢ ص ٢١ ؛ ولم تثبت المشبهة رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة ، الملل حـ ٢ ص ٢١ ؛ فلا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا بالأصلح ولا اللطف . وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر ، الملل حـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ ؛ وقد اتهم الأشاعرة بأنهم زعموا أن الله قد كلف قوماً ولم يلطف بهم مقالات حـ ٢ ص ٢٢٦ .

(٢٧٥) لا سبيل إلى إثبات اللطف والدواعي لأن على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة المكلف مصرف في الفعل وفي إرادة الفعل كما أن الجماد مصرف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات وكما أن الحي مصرف فيما يحدث فيه من حركات عروضة ومرضه وشهوته فكيف يُصعب مع هذا الاعتقاد وأن يتكلموا في اللطف ؟ اللطف ص ١٢ - ١٣ .

(٢٧٦) ترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف وهو الطاعة ، وهو قبيح محال ، حاشية الكليني ص ١٨٩ - ١٩٠ .

رفض الأحرار العقلاء اللطف ، فالحرية لديهم قادرة على الفعل ، والعقل لديهم قادر على الوصول الى التكليف ؟ وإذا كان اللطف يتدخل في الحرية الى المنتصف فقيم الحرية ؟ ولماذا لا يقطع اللطف الشوط كله ؟ وماذا عن البواعث على الايمان والصوارف عن الكفر ؟ هل يقدر الله على منح الأولى ومنع الثانية ؟ ولماذا يتناهى اللطف عند حد والله مقدوراته لا نهاية لها ؟ وأين يكون اللطف في حالة الاحباط والحذلان ؟ ولماذا لا يكون لطف للكافر كي يؤمن كما أن للمؤمن لطفاً كي لا يكفر ؟ ان الله أقرب ال الخير فكيف لا يصدر عنه إلا الخير ؟ ولماذا يمنع الكافر من الكفر ويقربه الى الايمان والطاعة ؟ كيف يريد الله كفر الكافر ومنع عنه لطفه ؟ ان من يجوز اللطف لا بد أن يجوز الاضرار في حالة عدم وقوع اللطف . وفي هذه الحالة كيف يضر الله وهو الخير المطلق ؟ وإذا ما حصل الانسان على اللطف فما المانع ألا يحصل على المزيد ، يؤدي اللطف الى لطف أكبر الى ما لا نهاية ؟ وإذا كان اللطف عاماً لا يخص فرداً دون فرد فكيف يقع لفرد دون آخر ؟ وما مقياس الاختيار ؟ أين تكافؤ الفرص ؟ ان الصعوبة في اللطف هي تبرير خصوصية فرد دون آخر . وإذا كان موجوداً منذ البداية فلماذا مضاعفته للمطيع وعدم مضاعفته للعاصي ؟ وإذا كان مقياس الاختيار هو الطاعة فالبدء للانسان وبالتالي يكون فعل الانسان هو الشارط واللطف هو المشروط ، ويكون اللطف حينئذ هو القوة غير المتوقعة المتولدة أثناء الفعل من طبيعة الفعل ذاته . صحيح أن اللطف عام ولكن قد يكون اللطف لفرد مفسدة لآخر وهو ضد العدل .

ويبقى سؤال : متى يظهر اللطف ومتى يختفي ؟ ولماذا لا يظهر اللطف عند صاحب الآلام والمشاق ولماذا يمتنع عن البائس والفقير والمظلوم والمحروم كما يمتنع الأصلح ؟ أين اللطف في الدنيا بالمفسدين في الأرض وبالمحرومين من عدالة السماء ؟ بل وأين الطاف البشر بالبشر والحكام بالمحكومين ؟ ألا يؤدي القول باللطف كما يؤدي القول بالأصلح الى جعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنة ، ويجعل الانسان لو علم المقدّر لاختار الواقع لأنه لطف فيه وكما هو معروف في القول المشهور « اللهم اني لا أسألك رد القضاء ولكني أسألك اللطف فيه ؟ » ألا يؤدي

القول باللطف الى قبول كل الأحزان والمصائب وقبول الانسان وضعه الاجتماعي المزري تفادياً لوضع اجتماعي أكثر ازراء ! وحينئذ لا يملك الانسان إلا الدعاء « يا خفي الألفاظ ، نجنا مما نخاف . » (٢٧٧) أو أن ذلك كله تجديد على الله واقحام الانسان نفسه فيما لا يعنيه واسقاط عجزه أو قوته على ارادات مشخصة خارجة يجد فيها تعويضاً أو عوناً ؟ ان اللطف لا يتعدى في أصل الوحي العلم كخبرة وهو اللطف النظري أو اللطف بالبشر وبالكون أي الرعاية والعناية والحفاظ على الفعل والجهد . ولكن اللطف أيضاً للانسان ، لطف الانسان بالانسان ، كعلاقة اجتماعية وليس فقط كعلاقة بين الله والانسان (٢٧٨) .

٢ - ما هي الالفاظ؟

الألفاظ في حالة اثباتها قد تكون كل شيء ، الخلق لطف فبدون نعمة الخلق لا يستطيع الانسان أن يدرك أو يفعل أو ينعم بشيء ؛ والطاعة لطف لأن نعمة الطاعة والرضا والسرور لا تعادها لذة ولا يساويها فرح ؛ والوعيد لطف لأنه باعث على الفعل وترصد لتتأججه وتفكر في العقابة . ودعاء المؤمن على الفاسق لطف للداعي لأنه يفرج حزنه ويقويه على خصومه . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(٢٧٧) ما ينزل بالملكف من أسباب الغموم والمصائب وما كان من الله يكون مثل الأمراض وما كان من أمره فهو لطف ، وما يفعله من الألم بالغير لطف ، ما يفعله أحدنا بالبهائم لطف ، اللطف ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢٧٨) ذكر لفظ « اللطف » في أصل الوحي ٨ مرات ، ٧ مرات صفة لله ، ستة منها فاعل معرف والسابعة خبر كان نكرة ؛ خمسة منها مقرونة بالخير مما يدل على أن اللطف معارف نظرية وذلك مثل « وهو اللطيف الخبير » (٦ : ١٠٣ ؛ ٦٧ : ١٤) ؛ « ان الله لطيف خبير » (٢٢ : ٦٣ ؛ ٣١ : ١٦) ؛ « ان الله كان لطيفاً خبيراً » ؛ ومرة يكون الله فيها لطيفاً بعباده أي التأييدات العملية « الله لطيف بعباده يرزق من يشاء » (٤٢ : ١٩) ؛ ومرة يكون فيها لطيفاً بما شاء أي مظاهر الكون كله « ان ربي لطيف لما يشاء » (٢٢ : ١٠٠) . والمرة الثامنة يكون اللطف فعل الانسان ، لطف الانسان بالانسان « فلينظر أيها أركى طعاماً فليأتكم برزق منه وليتلطف » (١٨ : ١٩) فاللطف إذن ليس من طرف واحد وهو لطف الله بالانسان بل يكون من طرف آخر وهو لطف الانسان بأخيه الانسان .

لطف لأنه بدونه يتسلط الحكام وتنهار الأمم . والكفارات ليست عقوبات بل لطف لأنها تطهير للنفس وإعادة بناء لها . واقامة الحد على السارق لطف لأنه تثبيت للوعي وإدراك عملي للحق . والألم النازل بمن يستحق العقوبة لطف لأنه إدراك عملي للقيح واحساس بالآلام الآخرين الناتجة عن فعل القبيح لهم . وما يستحقه الإنسان على فعله من غيره في حكم الموجب لطف لأنه إدراك لما فعله الإنسان للآخر بالتبادل . واتعاب النفس في المكاسب وطرقها لطف لأنه إدراك لأهمية الفعل عن طريق بذل الجهد . وقد تكون زيادة الشهوة لطف لأنها احساس بالحياة وقدرة على فورة النفس خاصة وأن المباح كثير ، والعمل الذهني مصاحب لها ، وسند لتحقيق رسالة الإنسان في الحياة (٢٧٩) .

ولكن في مقابل هذا المعنى الشامل للطف هناك معنى أضيق يحصر اللطاف في ثلاثة : المعارف النظرية والنبوة والتأييدات العملية .

فجوب المعارف الطاف لأن المعرفة لطف . ولا تعني المعرفة بالضرورة من الخارج بل هي معرفة داخلية ، نعمة الفكر والتأمل والاستدلال . لو لم يكن الإنسان عارفاً لما كان سيد الكون، تحق له السيادة والسيطرة عليه وتسخير مظاهر الطبيعة لأرادته ولكان أقل من الحيوان والجماد . يعلم الإنسان ، ويعلم أنه يعلم أي أنه يعلم بالشعور في حين أن الحيوان لا يعلم بأنه يعلم ، يعلم بالغريزة ، غريزة المحافظة على البقاء . والجماد وإن كان لا يعلم إلا أنه ليس وجوداً مصمماً بل له دلالة ، ودلالته معناه ، ومعناه هو العلم . والمعرفة بهذا المعنى تكون واجبة عقلاً كما تجب بالسمع وقد تكون أساساً له وأحياناً بديلاً عنه . معرفة الله لطف في أداء الواجبات لأنها تدفع الضرر عن النفس ، واللطف هو الكرم والجود والعطاء وتقديم الخير على الشر والزروع الطبيعي نحو الخير . ينشأ وجوب النظر من الرغبة في دفع الضرر ، وهذا واقع اجتماعي . كلما كف الناس عن النظر الحقت بهم الأضرار واستخفت بهم السلطة وسيطرت على مقاديرهم . وكلما نظر الناس وأعملوا عقولهم

(٢٧٩) وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف وأن الطاعة نفسها لطف ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٦ ، اللطف ص ١٠٣ - ١٠٨ .

أدركوا أمورهم وكانوا على وعي بأحوالهم ، وكانوا الرقباء على السلطة وما أمكن لأحد الايقاع بهم أو ايهامهم^(٢٨٠) .

والنبوة باعتبارها معارف نظرية وتوجهات عملية هي أيضاً لطف . وان استقلال العقل وقدرته على التمييز تجعل السمع لطفاً من الله فيصبح جائز الوقوع وليس ضروري الوقوع . فكما أن النظر والمعارف لطف بالنسبة للعقل باضافة الاستدلال الى البداهة فان النبوة لطف بالنسبة الى العقل لأنها يقين البداهة التي يقوم العقل بعد ذلك بتحويله الى منطق الاستدلال . فالصلة بين النبوة والعقل هي صلة الحدس بالبرهان^(٢٨١) . ولا يفترق في ذلك الخاصة عن العامة إلا في عمق الحدس وتنوع البرهان .

(٢٨٠) يدخل هذا الموضوع في نظرية العلم وفي العقل الغائي ، في الحسن والقيح ، وفي اللطف وفي الحرية في الخواطر . المعرفة تجب من حيث هي لطف ، واللطف منه ما يستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه ، المنفعة على فعله والضرر على تركه . والمعرفة كاللطف ضربان ١ - ضرورة بها يكمل العقل وتعرف بأصول الأدلة .. المعنى حـ٢ ، النظر والمعارف ص ٤١٥ - ٤٢٨ ، ص ٥٠٧ - ٥٢٤ ؛ المحيط ص ٢٣ - ٣٣ ؛ والدليل على أن معرفة الله واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات . وما كان لطفاً كان واجباً لأنه جاري مجرى دفع الضرر عن النفس . . . اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذي لا يثبت له حظ الدعاء والصرف ، الشرح ص ٦٤ - ٦٩ .

(٢٨١) ثبت أنه يكلف السمعيات من حيث كانت لطفاً في واجبات العقل ولذلك تختلف أحوال المكلفين ، اللطف ص ٤١٨ ، خلق الله لكل مكلف عقلاً يميز به ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه وأرسل اليها رسلاً مبشرين ومنذرين فضلاً وكرماً ولطفاً بعباده وبين على السنة أولئك الرسل ما يضرر وما ينفع فأمر بما ينفع ونهى عما يضر ، القول ص ٤١ ؛ اللطف الذي يقرب الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء ، الأصلح ص ١٥٣ ، بعثة الأنبياء وإن كانت لطفاً فلا يجوز أن تحسن لهذا الوجه ، اللطف ص ٩٧ - ٩٩ ؛ بعثة الأنبياء بالنسبة الى ما يهتدي اليه العقل لطف مسهل . وبالنسبة الى ما لا يهتدي اليه العقل لطف محصل ، حاشية الكليني ص ١٨٩ - ١٩٠ ؛ النظر والمعارف ص ٢٦٠ - ٢٦٤ ، ص ٤٩٠ - ٤٩٣ ؛ التعديل والتجوير ص ٤ ويرفض الاشاعة ذلك فيقول الاشعري وزعموا أن القرآن والأدلة كلها لطف وخير للمؤمنين وهي عي وشر وبلاء وخزي على الكافرين ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٦ ؛ الارشاد ص ٥٧ ؛ الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء فلنا نعلم أن الناس معها أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية . يقال لهم : هذا ينتقص بأمور لا تخصي فلنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين =

النبوة لطف بمعنى تثبيت اليقين وتحويل البدهاة العقلية الى تصديق وجداني . تعطي افتراضات للبرهان تتحقق في الحس والمشاهدة وتثبت بالاستدلال . تحمي العقل من الوقوع في التجزئة والمتناهي في الصغر وتحصر على النظرة الشمولية للحياة . تقصر وقت النظر من أجل تخصيص الجهد وتوجيهه نحو العمل والتحقيق .

أما التأييدات العملية فهي ما يشعر به الانسان في داخله من توفيق وعون وسداد . وهو التمكين بما فيه من البواعث والدوافع والامكانيات والوعي والدراية . وكل ذلك سابق على اتيان الفعل . وقد تحدث امكانيات أخرى أثناء الفعل مصاحبة له ، تقويه وتدفعه وتطيل وقته وتجعله أكثر رسوخاً وبقاء في التاريخ . فالوقت لا يتجزأ الى أوقات منفصلة بل هو شعور دائم ومتصل ، يكمن فيه الاحساس بالرسالة المتصلة التي تعبر عن قدر الانسان ومصيره . يحدث اللطف في حال الفعل الذي هو حال وجود ، أثناء تحققه كقوة متولدة منه ، سرعة بديهية في الادراك ، وقوة الباعث في النفس ، والرؤية التاريخية على المدى الطويل . ويكون لا شعورياً أولاً ثم يراه الانسان وقد تحقق في نفسه وأمامه ، في الواقع وفي الشعور (٢٨٢) .

تاسعاً : العوض عن الآلام

إذا كان الله منزهاً عن القبائح والشرور والآثام فإذا حدث شيء منها فانها

== متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه ، المواقف ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(٢٨٢) يشير القدماء عدة مسائل منها : في أن اللطف يكون لطفاً في الشيء في حال وجوده ؛ في القدر الذي يجب أن يتقدم اللطف وما لا يجب ، وما يجوز وما لا يجوز ، لا بد من تقدمه في وقت واحد . ويقسم القدماء اللطف في الوقت الأول والثاني وكأنه التوليد . هل يصح فيما لا يُدرك أن يُسار المدرك في كونه لطفاً أم لا ؟ في ذكر ما يجوز عليه ومن لا يجوز عليه ؛ التمكين والطريق الى استجلاب المنفعة ودفع المضرة واستحالة ذلك على القديم ؛ في ذكر ما يُعد لطفاً وليس هو منه ، وما يعد لطفاً وهو خارجاً عنه ؛ التمييز بين التكليف والزيادة على التكليف ، بين العام والخاص ، اللطف ص ٨٠ - ١٠١ .

تكون أصلح للعباد . وإن لم يكن فهمها بالأصلح فقد تكون لطفاً من الله . وإن صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق . وإن لم تكن عن استحقاق فيجب التعويض عنها حتى يتم أصل العدل ويتنفي الجور . فالظلم كله ضرر لا نفع فيه . ومن حق الظلم أن يكون قبيحاً . ويقبح الضرر لأنه عبث وإن لم يكن ظلماً . فإذا ما حسن الضرر يخرج عن كونه ظلماً أو عبثاً . وقد يحسن للنفع . قد يكون النفع دون المضرّة أو مساوياً لها أو زائداً عليها بشبهة أو زائداً عليها بلا شبهة . وكذلك لا يقبح الألم لأنه ضرر بل قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه . والعباد يقدرّون على الآلام ولا ينفرون منها بل يقبلونها عن طيب خاطر ما دام فيها نفع أعظم وخير أقصى (٢٨٣) . ولا يوجد من ينكر الآلام ولكن يقع الخلاف في كيفية إثباتها وعلى أي مستوى . هل هي آلام عن استحقاق أو عن عوض ؟ هل هي آلام للأطفال والبهائم أم آلام للبشر فحسب ؟ ولا يمكن الاحتجاج بالآلام على نفي الصانع . بحجة أنه لو كان للعالم صانع حكيم لما آلم من لا ذنب له لأن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق أو عوض دفاعاً عن وجود الصانع وحكمته (٢٨٤) . ولا يمكن قبول الآلام بلا استحقاق أو عوض لأنها مستحقة من فاعلها وهو الله كما هو الحال في عقيدة الجبر لأن الآلام نتيجة للحرية والعقل ، تتولد منها ، وتوجد في أصل العدل بعد أن انبثق من أصل التوحيد (٢٨٥) .

(٢٨٣) اللطف ص ٢٧١ - ٣٦٥ العدل يراد به الفعل أو الفاعل وهو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه . كل فعل يفعل الفاعل ليتنفع به الغير أو ليضره . ومنه الاصطلاح أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل به بما هو واجب عليه ، الشرح ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢٨٤) هذا هو موقف الدهرية ، الأصول ص ٢٤ - ٢٤١ ؛ لو كان لهذا العالم صانع حكيم لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة والصور القبيحة المستنكرة ، وفي علمنا بوجود هذه الأشياء دليل على أنه لا صانع لها . الشرح ص ٥٠٥ - ٥٠٧ ؛ اللطف ص ٢٢٧ .

(٢٨٥) الآلام يعتبر حسننا وقبحها بحال فاعلها . فإن كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلياً أو اعتباراً وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن . واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء ، الشرح ص ٤٨٣ - ٤٨٥ ؛ والمجبرة تقول ان هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله خلقها فيجب أن تحسن من سائر القباحات ، اللطف ص ٢٨٢ ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

والآلام انسانية خالصة تعبر عن نتيجة الفعل وبذل الجهد وليس شراً كونياً أو كارثة طبيعية مستقلة عن فعل الانسان المتعين ، حرية وعقلاً ، ارادة وادراكاً . ان اثبات وجود موضوعي للشر والخير معاً وقوع في ثنائية كونية ونقل للعالم الشعوري الى العالم الطبيعي كما هو الحال في النظرية الكونية للشر . وقد يبلغ حد التشخيص الى اعتبار الآلام هي النور في مقابل الظلمة مما يكشف عن الجانب الانساني الذي يظهر في الصورة الفنية ، ويؤدي الى القول بفاعلين متساويين في القوة وبالتالي الى الوقوع في الثنائية تنتهي الوجدانية . الآلام الكونية سوداوية واثبات للشر الانطولوجي في نسيج الكون ، واقفاً للحرية بالمرصاد ومنازعاً طبيعة الانسان نحو الخير ، وبراءة الأشياء وطهارة النفس . ولا يعني اثبات الحسن والقبح كصفتين ذاتيتين للأفعال أي اثبات للآلام الكونية فالقبح ليس في الكون والظلم ليس في الطبيعة بل القبح في الأفعال الانسانية ، وفي كيفية ممارسة الحرية واعمال العقل . قبح الآلام لنفور الطبع منها وكراهة النفس لها ان لم تكن عن استحقاق أو عن عوض^(٢٨٦) . ليست الآلام فعلاً للطبيعة في مقابل فعل الله بل نتيجة لأفعال الانسان الحرة العاقلة^(٢٨٧) . يمكن التحقق من الآلام بالاحساس أو الادراك . ولا يعني ذلك مجرد انطباعات حسية نابعة من الاجتماع والافتراق للجزئيات العضوية بل ادراك وجودي يميز المشاعر . والآلام أيضاً معاني يدركها العقل ولكنها ليست

(٢٨٦) فصل في الآلام . اعلم أن للجهل بوحه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس ، واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها والملاذ حسنة كلها فأثبتوا لذلك فاعلين لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لها جميعاً وهم الثنوية ، الشرح ص ٤٨٣ . قالت الثنوية ان الآلام كلها قبيحة لنفور طبعها ، الشرح ص ٤٨٥ ؛ من الناس من ذهب في الآلام والغموم الى أنها يقبحان لذاتهما ونفسهما وأنه محال وجودهما إلا قبيحين . وهذه طريقة الثنوية ومن هنا نحولها ، اللطف ص ٢٢٦ ؛ في أن الألم لا يقبح من حيث كان ألماً كما يحكي عن الثنوية ، اللطف ص ٣٥٥ ، ص ٢٧٩ - ٢٩٢ ؛ من صار من الثنوية الى أن الآلام والأوجاع والغموم منسوبة الى الظلمة من دون النور ، النهاية ص ٤١٠ ؛ اللطف ص ٢٩٢ ، ص ٣٠١ ، ص ٣٣٦ ، ص ٣٦٦ .

(٢٨٧) هذا هو موقف معمر والجاحظ . الآلام فعل الطبيعة لا فعل الله ، الفصل ح ٣ ص ٨٨ - ٨٩ .

معاني مجردة بل معاني قائمة بالنفس تهز الوجدان وتبعث على الفرح إذا كان إيلام الغير عن استحقاق أو على الحزن إن كان عن عوض . ليس الإدراك ذاتياً يختلف من فرد إلى فرد بل هو إدراك عام موضوعي يعبر عن الطبع ، نفوره واشمئزازه ، استحسانه واستهجانته . فالعادة والطبع والاحساس البديهي ، كل ذلك يثبت الآلام نتيجة للأفعال الانسانية الحرة العاقلة . مستوى تحليل الآلام اذن أهم من تحليل الآلام ذاتها . فالآلام ليس ظاهرة مادية كونية مستقلة عن فعل الإنسان الحر العاقل ، وليس مجرد معنى عقلي مجرد لا يهز المشاعر والوجدان بل هو إدراك نفس وفهم معنى ورؤية واقع واستبصار تاريخ (٢٨٨) .

١ - هل هناك الآلام بلا استحقاق ؟

ليست المسألة قدرة الله على فعل الآلام . فالموضوع ليس القدرة كصفة للذات في أصل التوحيد بل هي الآلام عن استحقاق أو غير استحقاق كموضوع في أصل العدل . صحيح أن الله فاعل كل شيء وقادر على كل شيء في أصل التوحيد ولكن في أصل العدل تبرز الآلام كشر في العالم والله منزّه عن الشرور والقبائح . ان تبرير الشر في العالم بمجرد خضوع الإنسان لقدرة مشخصة هو تحل عن مآسي الإنسان واخضاعه لقوى الشر والعدوان . ولا تقع الآلام ابتداء من واقع التكليف . فالتكليف نعمة قبل أن يكون نقمة ، وفرح قبل أن يكون حزناً ، وسرور قبل أن يكون غماً ، وانطلاق قبل أن يكون همماً (٢٨٩) . لذلك تكون الآلام

(٢٨٨) الآلام ليس وهماً بل موجود بالفعل يشعر به كل فرد ومن ثم فان إيلام النفس مضاد للطبيعة وإيلام الغير الحاق ضرر به إلا إذا كان عن استحقاق أو عوض . يتقبل الإنسان الألم عن طيبة خاطر في سبيل خير أعظم أو لو كان ألم الخصم مساوياً . « ان بمسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله » (٣ : ١٤٠) ؛ « الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » (٣ : ١٧٢) .

(٢٨٩) يثبت الأشاعرة الله فاعلاً للآلام إذ يصح منه تعالى أن يفعل الآلام وأنها قد تحدث من فعله ؛ ويشترك مع الأشاعرة نفس الفعل أو جنس الفعل . فالآلام لا تقع من الله على وجه تقبح عليه ؛ ويشترك مع الأشاعرة القاضي عبد الجبار ، اللطف ص ٣٦٦ - ٣٦٨ ؛ الآلام على مذهب الأشعري لا تقع مقدورة لغير الله . وإذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء أو وقعت —

للاستحقاق أو للموعظة ، للفعل الأول كنتيجة له أو للفعل الثاني كمانع منه .
وتحدث الآلام بالرضى والموافقة طبقاً للعقل والفهم . هي تجربة بديهية لتحمل
المشاق جلباً لمنافع وخير أعظم . لذلك كان حسن التكليف منوط بالشواب (٢٩٠) .
ويكون الاستحقاق في الدنيا حاضراً ومستقبلاً ، في حياة الانسان المباشرة أو في

جزء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا دفع ضرر أعظم منها بل المالك
متصرف في ملكه كما يشاء سواء كان المملوك برياً أو لم يكن برياً ، النهاية ص ٤١٠ ؛ هو مالك
يفعل ما يشاء ! اللطف ص ٣٩٧ ؛ والتكليف عند الأشاعرة إنما يحسن من لو ابتداء بالآلم لحسن
منه ومن قبح منه الابتداء بالآلم من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئاً إلا أن يكون الله قد
أمر بتكليف غيره . الأصول ص ٢٠٩ ؛ الآلام والملاذات لا تقع مقدورة لغير الله . فإذا وقعت
من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه فسميت جزءاً . ولا حاجة عند
أهل الحق في تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز التزام أعواض عليها أو
روح أو دفع ضرر موافق عليها بل ما وقع منها فهو من الله حسن لا يعترض عليه في حكمه .
واضطربت الآراء على من يلتزم تفويض الأمور الى الله ، الارشاد ص ٢٧٣ .

(٢٩٠) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فيبطل القاضي عبد الجبار القول بأن الأمراض والأسقام في دار
الدنيا إنما يفعلها الله للاستحقاق بل قد تحدث للنفع ، اللطف ص ٤٣٥ - ٤٥٥ ؛ اختلفت
المعتزلة في اللذة والآلم . منهم من جوز وقسوع الآلم تقوم اللذة في الصلاح مقامه ومنهم
من منع ذلك مقالات حد ص ٢٨٨ - ٢٨٩ ؛ عند المعتزلة حسن التكليف منوط للتعرض للثواب وانكروا
ابتداء الله بالآلام ، الأصول ص ٢٠٩ ؛ ليأتي المكلف بما أمر به فيثيب عليه ويعوضه عما فات
عليه . ويكون التذاذ المكلف بالثواب والعرض المترتبين على فعله أكثر من التذاذ بنفس التفضل
والكرم ، النهاية ص ٤٠٣ - ٤٠٤ ؛ النفع والضرر للاستحقاق ، الشرح ص ٤٩٤ ؛ يحسن في
عادات الناس العقلاء التزام المشقات لتوقع منافع زائدة ، الارشاد ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ؛ الغاية ص
٢٢٥ ؛ الشرح ص ٤٩١ - ٤٩٢ ؛ اللطف ص ٢٢٧ - ٢٢٩ ؛ في أنه لا يحسن منه تعالى أن
يفعل الآلم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن وإنما يفعل للنفع أو للاستحقاق ، اللطف ص ٣٦٩ -
٣٧٦ ؛ في أنه يحسن منه فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق ، اللطف ص ٣٧٧ - ٣٨٠ ؛
في أن الضرر قد يحسن لكونه مستمعاً ويخرج بذلك من كونه ظلماً ، اللطف ص ٣٤٤ - ٣٤٧ ؛
الشرح ص ٤٨٦ - ٤٨٧ ؛ استقباح الآلام من غير سبق جناية مما يبابه العقل . وإذا اضطر اليه
رام الخلاص منه فدل على قبحه ، النهاية ص ٤١٠ - ٤١١ ؛ الشرح ص ٤٨٩ ؛ ما اتفقت عليه
الفتان على وجوبه (معتزلة البصرة وبغداد) الثواب على مشاق التكليف والأعواض عن الآلام
غير المستحقة ، الارشاد ص ٢٨٨ ، الغاية ص ٢٣١ ؛ الابتداء بالآلام من غير عوض قبيح ولا
يحسن أيضاً التعويض عليه مع القدرة على التفضيل بأمثال العوض ، الارشاد ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ؛

امتدادها عند الآخرين^(٢٩١) . ويكفي أن يكون الاستحقاق في هذه الدنيا حاضراً أو مستقبلاً دون تفضيل في أنواع الآلام وكيفية حدوثها . وإن حدوث الآلام عن طريق « تناسخ الأرواح » مجرد صورة فنية على أن الحياة امتحان وابتلاء وتكليف وأن الحياة مستمرة إلى الأبد في دورات متعاقبة لا فرق بين حياة الإنسان في الحاضر وفي المستقبل ، بين عشيرته الأقربين وفي الحضارة والتاريخ . كما تكشف عن أن الثواب والعقاب نتيجة للأفعال وأن الاستحقاق هو قانون العدل وأن الحياة قيمة واحدة لا فرق بين الإنسان والحيوان إلا تفاوت المراتب في الحس والعقل والروعي^(٢٩٢) . وقد تكون الآلام موعظة وعبرة . ولكن يظل الاشكال ، عظة

اللفظ ص ٣٠٢ ، ص ٣٣٠ ، ص ٣٥٨ .

(٢٩١) ذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان آخر وينال من اللذة ما يقابل تعبها ، وهذا مذهب لا يخفي فساده ، الاقتصاد ص ٩٤ - ١٩٥ ؛ الغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة وقالوا لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد على حكم العقاب أو على حكم الثواب ، الارشاد ص ٢٧٦ ؛ الآلام تحسن للاستحقاق على ما ذهب إليه أصحاب التناسخ ، اللفظ ص ٣٧٩ - ٣٨١ ؛ ويقول القوطي ، من أصحاب التناسخ أن الله لم يعرض عليهم في أول أمرهم التكليف بل سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون بذلك إلا بعد التكليف والامتحان وأنهم إن كلفوا فعصوا واستحقوا العقاب فأبوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ ؛ وعند أبي مسلم الخراساني أيضاً من أصحاب التناسخ خلق الله الأرواح وكلفها . منها من علم أنه يطيعه ومنها من علم أنه يعصيه . والعصاة عصوه ابتداء فلو قبل بالنسخ والمسخ في الأجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم ، الفرق ص ٢٧٦ ؛ ويقول أحمد بن أيوب بن بانوش من الفرقة نفسها أن الله خلق الخلق دفعة واحدة . خلق أولاً الأجزاء المقدرة ، وهي أجزاء حية عاقلة ، سوى الله بينها دون تفضيل ثم خيرهم بين الامتحان لأن منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل وبين التفضيل . منهم من اختار الامتحان في الدنيا فأطاع البعض وعصى البعض . ثم توالوا في أشخاص آخرين وذلك دون تكليف البهائم ، ثم تستحق البهائم من الذبح والتسخير وتعاد إلى التكليف ثانية ، الفرق ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٢٩٢) وتقول غلاة الرافضة أيضاً بتناسخ الأرواح . فالرب لا يبتدأ بالآلام إلا عن استحقاق سابق ولا يحسن الإيلاء للتعويض عليه ولا لجلب نفع به ، الارشاد ص ٢٧٥ ؛ وتقول القرامطة من الروافض أن العذاب هو الأمراض والفقر والآلام والأوصاب وما تنأذى به النفوس . وهذا عندهم الثواب والعقاب على الأعمال ، التنبيه ص ٢١ ؛ وغلاة الروافض طوائف . منها من يقول =

وعبرة لمن، للذات أو للآخر؟ فإن كان للذات فهذا هو التعلم عن طريق المحاولة والخطأ فالحياة امتحان. وإن كان للآخر فلماذا تكون آلام البعض عظة للآخرين فيستفيد الآخر على حساب الذات؟ يمكن ذلك ضمن تجارب البشر الجماعية التي يكون الانسان جزءاً منها وليس مجرد متفرج على مآسي الآخرين. المهم أن تكون العبرة للبشر، للذات أو للآخر وليس تبريراً للآلام في العالم دفاعاً عن ارادة مشخصة ضد وجود الانسان وحياته وحقه في أن يؤسسها على الحرية والعقل (٢٩٣).

٢ - هل هناك آلام بلا عوض؟

فإذا لم تكن الآلام عن استحقاق فإنها تكون ضرورة بالعوض. فאלله لا يتفضل بالآلام ولا يبدأ الشر. الآلام نتيجة للأفعال وليست مقدمة لها. ولماذا لا يجوز العوض على مالك كل شيء؟ بل إن ذلك أوفى للعوض. فالمالك لكل شيء قادر على البذل والاستبدال في ملكه. وهل مالك كل شيء حر التصرف في ملكه دون قانون؟ وهل من سمات الملك الاضرار بالملوك أم نفعه؟ إن وجوب العوض في العالم ليس تقييداً للقدرة المشخصة بقدر ما هو فهم للعالم وأحكام لوقائعه، بل إن الشريعة نفسها تقوم على العوض. فالتائب الذي أقيم عليه الحد له عوض عند الله إن لم يكن له عوض عند الامام. وعلى هذا النحو يتصل التوحيد بالفقه، والعقيدة بالشريعة وتعود الى علم الأصول وحدته، أصول الدين وأصول الفقه.

أ- إن الرب ابتداء تعليق الأرواح وأن تضمن ذلك الزام مشقات وآلام ب- لم يبدأ الله بتكليف ولكن فوض الخيرة الى الأرواح فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم منهم من وفى ما التزم وأداء ومنهم من تعداه ح- كلف الرب الأرواح من ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف وفى من وفى، الارشاد ص ٢٧٥ - ٢٧٦؛ التنبيه ص ٢٨٠ - ٢٨١؛ الأصول ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢٩٣) قال بعض المعتزلة أن الله خلق من يكفر ومن يعلم أنه يخلده في النار ليعظ بذلك الملائكة وحوور العين! الفصل ح ٣ ص ٨٥ - ٨٧؛ والموعظة لا تكون بخلق واحد بل بكثير، الفصل ح ٣ ص ٩٠ - ٩١؛ العوض لا يكون زائداً عن الألم إلا لاعطاء عبرة للآخرين، المواقف ص ٣٣٠.

ولا يرجع العوض الى التفضل ابتداء بل الى معنى وحكمة وهو رضا النفس وثقتها بالفعل وتصديقها لقوانين العدل والاستحقاق . فكما لا تقع الآلام ابتداء فكذلك لا تقع الأعواض ابتداء^(٢٩٤) . ولا تفعل الآلام من أجل العوض ابتداء لأن الآلام نتيجة الفعل والجهد وليس وسيلة للحصول على العوض . وإلا كان الانسان كمن يسبب الألم لنفسه أو يقطع أصبعه أو يده ابتداء بلا مبرر كي يحصل على العوض فالآلام نتيجة الأفعال والتعويض عنها تأكيد على الأفعال . فكل شيء له معنى ولا يوجد عوض كمجرد تعويض قانوني صوري عن خسارة مادية بلا فعل أو جهد^(٢٩٥) . لا يعني التعويض تبادل منافع أو إيجاد ميزان بين مكسب وخسارة بل يعني التخلي عن لذة في سبيل سعادة أو عن نفع أقل في سبيل نفع أكثر . لا يعني العوض مساواة كمية بين مقدار الألم ومقدار العوض من حاسب ماهر يملك كل شيء ويقدر على كل شيء ، بل العوض هو النتيجة الايجابية للألم أما لبذل الجهد من

(٢٩٤) هذا هو موقف الأشاعرة وبعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وعبد الصيرفي ؛ وأنه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ في أنه لا يجب للعبد على الله شيء . وإذا أصابه ألم ومشقة فانه لا يستحق العوض من الله ، المسائل الخمسون ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ؛ فصل في الآلام والعوض وأحكامه ، الشرح ص ٢٩٩ - ٦٠٨ ؛ وعند عبد الصيرفي الآلام تحس بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها ، الارشاد ص ٢٧٧ ؛ اللطف ص ٢٢٧ . وذلك لمحبتين أ - أحدها يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه ، والايلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عليها عوضاً ب - لو حسن من الله الايلام للعوض لحسن منا ، الشرح ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

(٢٩٥) اختلف الجبائي مع ابنه في فعل الألم للعوض . فقال يجوز ابتداء لأجل العوض عليه ألم الأطفال . وقال ابنه انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعاً . ومذهب الجبائي يقوم على أصليين أ - التفضل بالأعواض ولكن العوض على ألم متقدم ب - العوض مستحق والتفضل غير مستحق . وقال ابنه يحسن الابتداء بمثل العوض متفضلاً . فبينما قال أبو علي يحسن الألم من الله لمجرد العوض بصفة لا يجوز التفضل ولا الابتداء بمثله فان أبا هاشم قال انه لا بد فيه من غرض وهو الاعتبار وهو الصحيح كالتعويض عن الآلام واجب ، لأن الله لا يؤثماً من غير رضانا ، الشرح ص ٤٩٢ - ٤٩٣ ؛ اللطف ص ٣٨٩ - ٣٩٠ ؛ الارشاد ص ٤٩٠ - ٤٩١ ؛ عند أبي علي الآلام تحسن من الله للأعواض وإن لم يكن فيها مصلحة أو اعتبار . اللطف ص ٢٢٧ .

جديد أو لتعميق الوعي أو لمعرفة الأخطار أو لكسب الزمان (٢٩٦) .

يثبت العوض إذن عن الآلام ان غاب الاستحقاق حتى يستطيع الانسان أن يعيش في عالم يحكمه القانون ويدركه العقل دفاعاً عن حقوقه ضد مظاهر الظلم والطغيان . تقع الآلام إما للنفس أو للغير . وتكون حسنة إذا كانت عن استحقاق أو عوض وقيحة إن لم تكن عن استحقاق أو عوض . في الحالة الأولى يكون العدل ، وفي الثانية يكون الظلم (٢٩٧) . يصح الألم للنفع وإلا وجب العوض . وتصح الآلام استحقاقاً أو امتحاناً ، الأولى للعقوبة والثانية لتقوية النفس وشحن العزيمة (٢٩٨) . وقد يقع العوض من الله الى الانسان إذا ما ابتدأ بالآلام . فيحدث العوض في الحال أو في المال ، في الدنيا وفي الآخرة ، انتصافاً للمظلوم من الظالم (٢٩٩) . وقد يقع العوض من الانسان الى الانسان في الحال أو في المال

(٢٩٦) العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال . ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكن يطرد ويتعكس ويشمل ويعم ، الشرح ص ٤٩٤ .

(٢٩٧) هذا هو موقف المعتزلة إذ يوجبون اللطف والعوض والثواب ، المحصل ص ١٤٧ - ١٤٨ ؛ انكروا من الله ابتداء باللام لا على شرط ضمان العوض عليه ، الأصول ص ٢٠٩ ؛ واستدلوا على العوض عن الآلام بأن تركه قبيح لأنه ظلم ، شرح الدواني ص ١٩٢ - ١٩٣ ؛ النهاية ص ٤١١ ؛ يقول القاضي عبد الجبار : في الآلام الحاصلة من جهتنا . ما يقعله الواحد من الآلام لا يخلو اما أن يفعل به نفسه أو بغيره . وإن كان مفعولاً بنفسه فاما أن يكون حسناً أو قبيحاً . فإن كان قبيحاً لم يستحق عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره . وإن كان حسناً فعلى ضريين أ - ما يستحق عليه العوض . ب - ما لا يستحق عليه العوض . وإن كان مفعولاً بغيره فاما أن يكون قبيحاً أو حسناً ، وإذا كان قبيحاً فانه يكون ظلماً ، وإن كان حسناً فعلى صريين أ - أن يستحق عليه العوض ب - ألا يستحق عليه العوض ، الشرح ص ٥٠١ - ٥٠٢ ؛ الأصول ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٢٩٨) يعرض القاضي عبد الجبار كثيراً من مسائل اللطف مثلاً : يصح منه تعالى الألم للنفع وما يتصل بذلك من اثبات العوض ، اللطف ص ٣٨٧ - ٤٠٤ ؛ وعند أبي علي الأمراض الواقعة بالكافر اما عقوبة أو محنة . وعند أبي هاشم هي محنة والمطلوب الصبر والرضا ، اللطف ص ٤٣١ - ٤٣٦ .

(٢٩٩) يحدد القاضي عبد الجبار بعض مسائل العوض من الله مثل : ما يحدثه الله من المضار وإن لم تكن آلاماً وأمراضاً ؛ ما يلزم به العوض على الله من الآلام وإن كانت من فعل غيره ؛ فيها لا يلزم به —

فتجب عليه الكفارة والدية . وذلك يدل على أن مفهوم العوض فقهي خالص أي انساني صرف يفرض نفسه على العقيدة وكأن أصول الفقه هو أساس أصول الدين ، وكأن الشريعة تفرض نفسها على العقيدة ، وكأن العمل يفرض نفسه على النظر^(٣٠٠) . يكون العوض إذن جزاءً عن ألم سببه الله للانسان أو يكون العوض جزاء ألم سببه الانسان للانسان وذلك بأخذ حسنات منه . فان لم تكن له حسنات فترفع منه السيئات بما يوازي الحسنات . وقد يثير هذا العوض عدة اشكالات منها: هل يكون العوض في الدنيا أم في « الآخرة » ؟ وتسهل الاجابة عليه بأن العوض يكون في الدنيا لأن الآخرة لم تثبت بعد لأنها من السمعيات، وما زلنا في العقليات في أصلي التوحيد والعدل . ولكن استباقاً يمكن في « الآخرة » قياساً للغائب على الشاهد . ومنها أيضاً أن العوض لا يحبط بالذنوب كالثواب لأنه عوض عن آلام إلا في الحساب الكلي بناء على رغبة الانسان في التنازل عنه في « الآخرة » . ومنها أن العوض لاحق للآلام وليس سابقاً عليها فلا يُعطي ابتداء . لا يؤلم الانسان ليعوض بل يحدث الألم لا عن قصد كنتيجة طبيعية للفعل القصدى^(٣٠١) . وقد

العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله ؛ فيما يجب به العوض على الله من الآلام لأنه وقع تأمره أو إباحته ؛ في أنه بالتمكن من المصرة لم يتضمن الأعواض وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من كلفة ، اللطف ص ٤٣٥ - ٥٤٤ وكذلك : في أن العوض لا يحبط بالعقاب ؛ في أنه ينتصف للمظلوم في الآخر وأن ذلك واجب في الحكمة ؛ في بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للمظلوم من الظالم ، اللطف ص ٥٢٤ - ٥٣١ . في أنه تعالى لا يجب أن يكون مريداً للعوض عند فعل الآلام والأمراض ؛ هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل أو لا يصح إلا المستحق ؛ في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وإنما يقع بنقل الأعواض لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل ، اللطف ص ٥٣٨ - ٥٤٦ .

(٣٠٠) كما يحدد بعض مسائل العوض الانساني كالاتي : العوض على ضربين أ - لا يفعل الفعل له ب - يحسن إذا فعل لأجله ؛ في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد ؛ في بيان الوجه الذي يلزم العبد العوض في فعل الضارب في بيان الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله ، اللطف ص ٤٧٠ - ٥٠٤ .

(٣٠١) العوض عن الآلام : قالوا الألم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه وإلا فإن كان الايلاء من الله وجب العوض وإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذت

يتفصل حساب العوض كما طبقاً للزمان أي مدة الألم وشدته ونوعه . فالعوض المنقطع هو العوض المرئي المباشر نتيجة للجهد في مقابل العوض الدائم الذي ينتج عن مصير حياة بأسرها. ويدل على ذلك النظر الى العوض في الشاهد^(٣٠٢) . وقد يكون العوض على أبعاض الأجسام مثل اليد والرجل بين المؤمن والكافر^(٣٠٣) . وقد يصبح العوض مادياً صرفاً وليس معنوياً فحسب ، في الأشياء وليس في الأفعال ويتحول الأمر كله الى فقه ، ويتحول العوض الى تعويض ، وله مدة أما انتظاراً أو فورياً وكأنه تعويض قانوني عن أضرار في حادثة طريق^(٣٠٤) . وهو تصور قانوني

== من حسناته وأعطى المخبر عليه عوضاً لا يلامه له وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما حرق المولم عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه . واشكالات ذلك هي أ - قالت طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا وقال آخرون بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب ب - هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟ ح - هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط بالثواب ؟ د - هل يجوز ايصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداء بلا سبق لم أم لا ؟ هـ - على الجواز هل يؤلم بعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء مخالفاً للحكمة ؟ و - على المنع هل يؤلم ليعوض عوضاً زائداً ليكون لطفاً له ولغيره إذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟ الموافق ص ٣٣٠ .

(٣٠٢) العوض منقطع غير دائم ؛ الملل ح ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ ؛ العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبي هاشم وهو الصحيح خلاف ما يقول أبو علي وأبو الهذيل وقوم من البغدادية . ويُحكى عن الصاحب الكافي أنه قال يستحق على طريق الدوام ؛ اللطف ص ٣٩٤ ؛ الشرح ص ٤٩٤ - ٤٩٦ ، ص ٥٠٨ - ٥١٩ ؛ وللمخالف عدة شبه منها أ - القول بانقطاعه يدخل في القول بدوامه ب - لو لم يكن العوض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخره الى الآخرة ح - لا بد أن يثبت في الألم الاعتبار والعوض والنفع بالاعتبار مستحق دائماً وكذلك العوض د - لو لم يصح دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة ، الشرح ص ٤٩٦ - ٤٩٩ ؛ وأيضاً من ضمن الاشكالات السابقة ، هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟ ، الموافق ص ٣٣٠ .

(٣٠٣) اختلفوا في الأعضاء المقطوعة . قال الأصحاب وعباد بن سليمان مردودة ، مقالات ح ١ ص ٢٩١ - ١٩٢ ؛ واختلفت المعتزلة فيما قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن أ - يبدل يداً بأخرى (الكعبي) ب - يبدل يداً بعينها أو ابدالها (أبو هاشم ، الكرامية ، المازني) ح - توصل ، وتعاد أصل البنية ، (بعض الكرامية) ، الأصول ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٣٠٤) ينكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل من هذا النوع منها : في هبة الأعواض والابراء منها وما يصح ذلك فيه وما لا يصح ؛ في تأخير دفع الأعواض ؟ هل تجب الزيادة في العوض أم لا ؟ وعند أبي علي تجب الزيادة في حال التأخير كالغرامة أ في بيان ما يلزم من العوض بقطع الأجل==

للعدل ، حسابي كمي لا مكان فيه للأعذار أو العفو ، مجرد علاقة بين طرفين ، ما يجب عليه التعويض وما يجب له التعويض ، علاقة بين المكلف والمكلف وكيفية اتصال العوض ومقداره^(٣٠٥) . صحيح أن العوض يعني انتصار الخير في النهاية ، وتطابق نتائج الأفعال مع مقدماتها وأنه لا مكان للظلم في العالم ، وأن البريء المظلوم ينال براءته والظالم المذنب ينال عقوبته . انما المهم أن يأتي التعويض من داخل الفعل وبنيته وتكوينه في الفرد وفي الجماعة وفي التاريخ وليس من خارجه تشخيصاً له واعتماداً على قدرة مشخصة أكبر خارج التاريخ . والمهم أيضاً ألا ينتهي العوض كما هو الحال في الصلاح والأصلح والطف والالطف الى قبول الآلام وتبرير الشر على أمل العوض في الحال أو في المآل ويطول الانتظار ، وعمر الانسان في النهاية أقصر بكثير من عمر التاريخ ، فيموت حسرة مع ايمان قوي بعدالة السماء التي لم تتحقق بعد في حياته على الأرض .

٣ - هل يمكن إيلام الأطفال ؟

ليس الموضوع هو اثبات قدرة الله فالله قادر على كل شيء ولكن الموضوع هو العدل أي مصالح العباد ضد الظلم والجور والفساد . فقد انبثق العدل من التوحيد وخرج الانسان المتعين من الانسان الكامل . وحتى لو كان الأمر يتعلق بقدرة الله فهل تثبت ابتداء من إيلام الأطفال وهم لا يقدرّون على شيء ؟ وهل يتساوى الطرفان الله والطفل؟^(٣٠٦) واثبات آلام الأطفال موضوع لعلوم الجسم أو علم

== وإزالة الأملاك ؛ فيما يجب عن الأعواض بقطع النافع والمنفع منها ؛ في ذكر الأملاك التي لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم ؛ في وجوب الأعواض في اتلاف ما طريقه الاجتهاد ؛ اختلفوا في الأعضاء المقطوعة من الانسان . قال أصحابنا انها في الآخرة مردودة واختلفت القدرية وقال عباد مثل قولنا ! اللطف ص ٥٣٢ - ٥٣٧ ، ص ٥٤٧ - ٥٦٨ .

(٣٠٥) الشرح ص ٤٨٥ - ٤٨٦ ؛ ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ؛ اللطف ص ٥٢٠ - ٥٢٣ .

(٣٠٦) وعند الأشاعرة إيلام الأطفال في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء ، الأصول ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ؛ لا يجب على الله شيء . وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجهه الله عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب الشيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقة من قضية الشرع وجوب السمع ، لمع الأدلة ص ١٠٨ ؛ إيلام البريء==

النفس أو التربية وليس موضوعاً لاهوتياً تأملياً إذا كان المقصود اثبات الآلام على المستوى الطبيعي النفسي الجسمي . وحتى في هذا المستوى لا يخلو الأمر من اسقاط الانسان وإحساسه بالألم على الأطفال ، فالاسقاط قائم سواء على المستوى اللاهوتي أو على المستوى الطبيعي وكأن الآلام لا يمكن أن تدرك إلا على المستوى الانساني . بل ويتدخل المستوى اللاهوتي في المستوى الطبيعي حتى لا تكون الآلام بفعل الخلقة والطبع وتقوم على الأسباب والمسببات^(٣٠٧) . وقد يكون نفي الآلام رد فعل طبيعي لاثبات العدل . فالأطفال لا تتألم لأن الألم عقاب ، وعقاب الأطفال ظلم ما داموا ليسوا مكلفين . التكليف مشروط بالعقل والبلوغ والأطفال والمجانين دون ذلك . بل قد تتحول آلام الأطفال الى لذات من فرط العدل^(٣٠٨) . والحقيقة أنه لا يجوز ايلام الأطفال فهم تحت سن البلوغ ، والبلوغ شرط التكليف . فكيف

من الأطفال والمجانين فمقدور . ولا يجب على الله الثواب ، فالله مالك كل شيء ولا يتصور فيما يملك ظلماً ؛ الاقتصاد ص ٩٤ - ٩٠ ؛ الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان عدلاً منه ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠٠ ؛ أمرهم إلى الله أن شاء عذبهم وإن شاء فعل بهم ما أراد ، مقالات ح ١ ص ٣٢٤ ؛ وقد قيل في ذلك شعراً .

ألم يروا إيلامه الأطفال لا ، وثبها فحاذر المحالا
الجوهرة ص ١٣
وأوقع الأطفال في الآلام ونحوها وليس بالكلام
وذلك لأنه لا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح ، الوسيلة ص ٥٦ ؛ الله يؤلم الأطفال في الآخرة ، وخلقههم مع علمه بكفرهم ، لا يقيح منه شيء أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان ، اللمع ص ١١٦ - ١١٧ .
(٣٠٧) عند القاضي عبد الجبار يجوز الألم على الحي لأن الحي منافر بالطبع منه لا لكونه عاقلاً فالألم لا يحتاج إلى كمال العقل ، اللطف ص ٣٨٢ - ٣٨٦ ؛ وهو أيضاً رأي الروافض الذي يجمع بين الألم اللاهوتي والألم الجسماني . وهو على ثلاثة أقوال أ - الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله بإيجاب الخلقة ب - الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله لا بإيجاب الخلقة ولكن باختراعهم ح - الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله ومنها ما هو بفعل غيره بالاختراع لا بسبب يوجبه ، مقالات ح ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣٠٨) عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد الأطفال لا يتألمون في المهدي ، ولو قطعوا وفصلوا . ويجوز أن يكون الله للذم عندما يضربون ويقطعون ، مقالات ح ١ ص ٣١٧ ، الفرق ص ٢١٣ ؛ اعتقادات ، ص ٦٩ ؛ وهو أيضاً قول عبد الله بن عيسى من الخوارج تلميذ الأول ، الفصل ح ٥ ص ٣٢ - ٣٣ ؛ اللطف ص ٣٨٢ - ٣٨٦ ؛ الشرح ص ٤٨٥ ؛ الارشاد ص ٢٧٤ - ٢٧٩ .

يحاسب الطفل وهو لم يصل بعد الى مرحلة البلوغ ؟ كيف يكون مسؤولاً عن نفسه وعن غيره وهو ما زال دون حرية الاختيار ؟ إن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق ، والأطفال لا يستحقون الآلام لأنها نتيجة الأفعال الحرة العاقلة وأفعال الأطفال ليست كذلك . ولا فرق في ذلك بين أطفال المؤمنين وأطفال الكافرين . وأين تكافؤ الفرص والمساواة في العدل بين طفل المؤمن وطفل الكافر حين يشاب الأول بـ طاعة آبائه ويعاقب الثاني بعصيان آبائه ؟ أليس ذلك ضد المسؤولية الفردية والتكليف الفردي ؟ وماذا لو قال طفل الكافر كما هو الحال في قصة الأخوة الثلاثة لو كنت عشت لكنت قد آمنت . وما الضامن إذا ما عاش طفل المؤمن ألا يكفر^(٣٠٩) ؟

لا يؤخذ الطفل اذن بجريرة أبيه « وإذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت » (٨١ : ٨) ؛ وكيف يمكن ايلام الأطفال موعظة لأبائهم ؟ ولماذا يتألم الأطفال ويتعظ الآباء ؟ وهل موعظة الآباء لا بد أن تكون على حساب أطفالهم ؟ وهل يتعظ الآباء بعذاب أطفالهم أم يتألمون لآلامهم ويكفرون إذا كانت آلامهم بغير جريرة أو ذنب ؟^(٣١٠) وكيف تكون آلام الأطفال عبرة للبالغين ؟ هم يتألمون وغيرهم

(٣٠٩) هذا هو موقف المعتزلة . فالآلام الحالة بالأطفال تحسن لأنها تكون مستحقة على سوابق أو أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها أو أن يجتلب بها نفع موف عليها برتبة ، الارشاد ص ٢٧٦ ؛ وقد أجمعت المعتزلة على أن الله لا يجوز أن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٣ ؛ وعند بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالماً إياه إلا أنه يستحسن ألا يقال في حقه بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلاً عاصياً بمعصية ارتكبتها مستحقاً للعقاب الملل حـ ١ ص ٩٧ ؛ ان الله وإن كان قادراً على تعذيب الطفل . فلو عذبه لكان بالغا كافراً مستحقاً للعذاب ، التعديل والتجويز ص ١٢٨ ؛ الآلام لا تحسن إلا مستحقة بما فيها آلام الأطفال ؛ ان الله يقدر على تعذيب الطفل ظالماً له في تعذيبه فإنه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغا يستحق العذاب ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠ ؛ الملل حـ ٢ ص ٤ ؛ الملل حـ ١ ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣١٠) قال البعض : فعل ذلك بالأطفال ليؤجر مذنباً أو غير مذنب ، وكيف يمكن أن يؤدي من لا ذنب له ليؤجر مذنباً أو غير مذنب ؟ الفصل حـ ٣ ص ٨٧ ؛ الأصل ايلام الأطفال وحكمة ذلك حصول الثواب عليه لأبويهم لأن ذلك من المصائب التي يشاب عليها ، التحفة ص ١٣ ؛ وعند

يعتبرون ! وهل يكون الطفل عبرة للبالغ ولا يكون البالغ عبرة للبالغ ؟ وكيف يتوب الأطفال وكيف يتألمون ليتاب الآباء ؟ وكيف يوضع الأطفال في النار وكأن الله يفرح بآلامهم ؟ ويتحول المطلق الى صادي كبير ينعم بعذاب الآخرين أو الى متسلط قاهر يفعل بلا قانون باسم السلطة المطلقة تفعل الشرور في العالم ونجد في ذلك حكمة بالغة^(٣١١) . مع أن صورة الأطفال في الأدب الشعبية نموذج البراءة والصدق ، والطهارة والخير الفطري . وتلك أيضاً صورتهم في النقل أنهم مع الأنبياء في الجنة . وقد كان الأنبياء يحبون الأطفال ، يلعبون معهم ، ويرون فيهم الايمان الطبيعي . بل ان علاقة الله بالانسان تصور دائماً على أنها علاقة الأم بطفلها ، علاقة حنان وعطف ورعاية وحب . وطالما افتدى الآباء أطفالهم منعاً لهم من الايلاء والايذاء . فالأطفال كلهم في الجنة لا فرق بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين^(٣١٢) . وإذا ما تألم الأطفال يجب لهم العوض . ولكن مهما كان من عوض هل يجازى العوض عن الآلام ؟ وأيها أفضل : آلام بعوض أو لا آلام على الإطلاق؟^(٣١٣) وكيف تكون روح الأطفال عقاباً لأرواح الكبار إذا ما تناسخت

== بعض المعتزلة يؤلمهم الله عبرة للبالغين ثم يعوضهم وإلا كان ايلامهم ظلماً ، مقالات حـ ١ ص ١٩٢ .

(٣١١) يقول الأشعري أن الله آلمهم في الدنيا بالأمراض والجذام وقطع الأيدي والأرجل . وقيل في الخبر أن الأطفال تؤجج لهم نار يوم القيامة ثم يقال لهم اقتحموها فمن اقتحمها أدخل الجنة ومن لم يقتحمها أدخل النار؛ وقيل في الأطفال وروى عن النبي أن بني اسماعيل في النار الابانة ص ٥٣ . (٣١٢) عند المعتزلة أطفال بن آدم أولاد المشركين وأولاد المسلمين في الجنة دون عذاب ولا تقرير تكليف ، الفصل حـ ٣ ص ٩١-٩٢ .

(٣١٣) الأعراض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو لغير المكلفين من الأطفال ليست لطفاً عند أبي علي . وعند أبي هاشم لا بد من عوض ، اللطف ص ١٠٤ - ١٠٥ ؛ اختلفت المعتزلة في ايلام الأطفال . فالبعض يرى أن الله يؤلمهم لا لعله ولم يقولوا بعوضهم عن ايلامهم وأنكروا تعذيبهم في الآخرة . وعند أصحاب اللطف آلمهم ليعوضهم وقد يكون الأصلح العوض من غير ألم ، أليس عليه أن يفعل الأصلح ؟ مقالات حـ ١ ص ١٩٢ ؛ كما اختلفت المعتزلة حول جواز ابتداء الله الأطفال بمثل العوض من غير ألم على مقالين بين النفي والاثبات ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٣ ؛ كما اختلفوا في العوض الذي يستحق الأطفال هل هو عوض دائم أم منقطع ؟ مقالات حـ ١ ص ٢٩٣ .

الأرواح ؟ انه لنعيم أن تتحول روح الظالم الى روح طفل فلربما أدرك براءة الأطفال (٣١٤) .

٤ - هل يجوز ايلام البهائم ؟

ولما كان الايلام واقعاً على كل كائن حي لنفور الطبع منه فإن الايلام يمتد من الانسان بالغاً كان أم طفلاً الى الحيوان . وكما صعب تحديد ايلام الأطفال دون اسقاط انساني فالأصعب تحديد ايلام الحيوان دون اسقاط انساني كذلك . والمواقف واحدة . فكما يجوز ايلام الأطفال بلا استحقاق أو عوض لأن الله مالك كل شيء ولا يجب عليه شيء فالأولى جواز ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض لنفس السبب (٣١٥) . ولا توجد أعواض ابتداء عن كون الحيوان حيواناً وعدم كونه انساناً لأن الأعواض نتيجة للآلام وليست سابقة عليها . وأن اعتراض الحيوان على وضعه كحيوان وتفضيل وضع الانسان يفترض وعياً وعقلاً وحرية وهو ما لا يتوافر في الحيوان . ولما كان الاسقاط الانساني هو أساس الادراك فيستحيل ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض بصرف النظر عن كمال العقل وشرط التكليف (٣١٦) . وهي

(٣١٤) عند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي وكلاهما من تلاميذ النظام أرواح الأطفال كانت في أجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت في أجساد الأطفال لتؤلم عقوبة لها ، الفصل حـ ٣ ص ٨٨ ، وعند المعتزلة وأصحاب التناسخ لا تستحسن الآلام في الطفل إذا كانت عقوبة ، اللطف ص ٤٠٦ .

(٣١٥) عند الأشاعرة الله قادر على ايلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب ، الاقتصاد ص ٩٤ - ٩٥ ؛ قالوا أيضاً في تعويض البهائم في الآخرة ان الآلام التي لحقت بالبهائم والأطفال والمجانين عدل من الله وليس واجباً عليه تعويضها على ما نالها في الدنيا من الآلام فان أنعم الله في الآخرة نعماً كانت فضلاً منه ، الأصول ص ٢٤٠ ؛ الفصل حـ ٣ ص ٨٩ ؛ وعند الأشعري يقوم الله بتسخير الحيوان بعضه لبعض والأنعام على بعضهم دون البعض بلا استحقاق أو عوض ، اللمع ص ١١٦ - ١١٧ ؛ ويشارك في ذلك القاضي عبد الجبار في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن عقل له لا يجب على الله ، اللطف ص ٤٧٥ - ٤٨٨ .

(٣١٦) هذا هو موقف المعتزلة والبراهمة . فايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض محال لأنه قبيح . كل بقة وبرغوث أو ذي بعر أو صدمة فان الله يجب أن يحشره ويثيبه عليه بشواب . وان تعويض البهائم على ما نالها في الدنيا من الآلام واجب على الله في الآخرة ، حسن منه ايلامها للعوض

نظرة انسانية عادلة تُسقط على الحيوان وتفيد الرفق بالحيوان ، وهو توجه شرعي . وقد يبلغ تقديس الحياة والرسالة والعدل الى درجة اعتبار كل شيء حي حتى الجماد وكأنه مكلف يستحق الثواب والعقاب^(٣١٧) . ومع ذلك يظل التكليف إنسانياً خالصاً، مشروطاً بالحرية والعقل. بل يكون كل شيء في الطبيعة بما في ذلك الحيوان مسخراً للإنسان. لذلك جاز ذبح الحيوان وركوبه وكما أباحت الشريعة. وإدراكاً لهذا الاسقاط وتفادياً له قد ثبت الايلام دون حسن أو قبح مثل آلام الدواء والعلاج بالرغم من كون ذلك نافعاً وبالتالي يكون حسناً^(٣١٨) .

ويثير تعويض البهائم عن الآلام عدة مسائل عن كيفية العوض ومدته . هل يتم ذلك في الحال أم في المال ، في الدنيا أم في « الآخرة » ؟ وهل يتم العوض عن طريق اقتصاص الحيوان بعضه من البعض الآخر ؟ وهل يدوم عوضها أم ينقطع ؟^(٣١٩) وهنا تبرز نظرية التناسخ من جديد لجعل العوض في هذه الدنيا ايثاراً

المضمون لها في الآخرة كالطبيب يولد المريض ليوصله بذلك الايلام الى نفع أعظم منه ، الأصول ص ٢٤٠ ؛ انما حسنت آلام البهائم لأن الرب سيعوضها عليها في دار الثواب ما يري وي زيد على ما نالها من الآلام. ثم صار معظمها الى أن العوض الملتزم على الآلام أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف . الارشاد ص ٢٧٦ ؛ أباح الله أكل الحيوان وذبحه ثم يعوضه على ذلك . وهذا أحسن منه ، الفصل حـ ٣ ص ٨٣ - ٨٤ ؛ ص ٨٩ ؛ فإن قيل كيف يستحق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ قيل : ان كمال العقل غير معتبر في ذلك لأنه جارى مجرى أروش الجنائيات ، الشرح ص ٥٠٣ .

(٣١٧) عند غلاة الروافض جملة البهائم مكلفة ، عالمة بما يجري عليها من الآلام عذاباً وعقاباً ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العودة الى أمثال ما فارقت . وصار بعضهم الى أن لكل جنس من أجناس الحيوانات نبياً مبعثاً الى آحاد الجنس . وذهب آخرون الى أنه ليس في الموجودات جماد وأن جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحياء ذوات أرواح معينة ، الارشاد ص ٢٧٥ ؛ وقد رفض الجويني ذلك ، اعتماداً على الضرورة والعقل ، الارشاد ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٣١٨) يثبت الأمدي ايلام الحيوان وينكر حسنه أو قبحه ، الغاية ص ٢٤٥ .

(٣١٩) اختلفت المعتزلة في الاقتصاص بين البهائم أ - يقتص بعضها من بعض وليس يجوز الاقتصاص بالعقوبة والنار والتخليد في العذاب لأنها غير مكلفة ب - لا قصاص بينها ح - تعويض الله البهيمة لتمكين البهيمة المجنى عليها (الجبائي) ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٤ ؛ واختلفت المعتزلة في عوض البهائم أ - يعوضها الله في المعاد تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور ويكون نعيمها —

لعقاب الحال على عقاب المآل . وتنفيذاً للاستحقاق والعوض في التاريخ (٣٢٠) .

دائماً لا انقطاع له بـ . يجوز أن يعوضها في دار الدنيا ، ويجوز في الموقف ويجوز في الجنة حـ . يجوز أن تكون الحيات والعقارب وأشباهها من الهوام والسباع تعرض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار ، ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم شيء (جعفر بن حرب والاسكافي) دـ . قد نعلم أن لها عوضاً ولا ندري كيف هو هـ . تمحش وتبطل (عباد) . واختلف الذين قالوا بدوام العوض من المعتزلة أـ ان الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم ولا يؤلم بعضهم بعضاً بـ . بل تكون على حالها في الدنيا ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٤ ؛ الارشاد ص ٢٧٦ ؛ من ضمن الاشكالات التي يثيرها الايجي . هل تعوض البهائم بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاس مثلها أو لا تعوض ؟ وإن عوضت فهل ذلك في الجنة ؟ وإن كان في الجنة فهل يخلو فيها عقل تعقل به أنه جزاء؟ على أن منهم من أنكر لحوق الألم بالبهائم والصبيان مكابرة وهرباً من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها ، الموافق ص ٣٣٠ ؛ وينفي المعتزلة التعويض الحسي إذ يقول القاضي عبد الجبار انه ليس بالضرورة أن تكون في الجنة كل صنوف الأطعمة الشهية على ما الفنا في الدنيا وأن يخلق الله للبهائم الحشائش والأتبان أو أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات ، الشرح ص ٤٩٩ - ٥٠٣ .

(٣٢٠) عند أحمد بن حابط البهائم تتردد في الصور القبيحة وتلقى المكروه في الذبح والتسخير إلى أن تستوفي ما تستحق من عقاب بذنوبها ثم تعاد إلى الحالة الأولى ثم يجزئهم الله ثانياً في الامتحان الفرق ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ؛ وزعم أن جميع أنواع الحيوان محتمل للتكليف . لما كلفهم الله في الدار التي خلقهم فيها شكره فاطاعه البعض وعصاه البعض من أطاعه أقره في دار النعيم ومن عصاه أخرجته إلى النار . ومن أطاعه وعصاه أتى به إلى الدنيا في هذه الأجسام الكثيفة وإبتلاء بالبأساء والضراء والشدة والرخاء واللذات والآلام في صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات . من كانت معاصيه أقل كانت صورته في الدنيا أحسن ومن كانت طاعاته أقل كانت صورته أقبح . يتكرر الروح في هذه الدنيا في قوالب وصورة مختلفة وعلى قدر طاعاته وذنوبه تكون درجته بين الانسانية والبهيمية . ويرسل الله رسلاً إلى كل نوع من الحيوانات ! الفرق ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ؛ الملل حـ ١ ص ٩٢ - ٩٣ ؛ الشرح ص ٤٨٥ ؛ اللطف ص ٢٢٦ ؛ ويقول أصحاب التناسخ والبكرية بوحدة الصورة أي أن أناساً كانوا في قالب آخر فعصوا الله فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم ؛ انظر نقد المذهب في اللطف ص ٣٨٧ ؛ الشرح ص ٤٨٧ - ٤٨٨ ؛ وعند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي من تلاميذ النظام أرواح الحيوان كانت في أجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت في أجساد الحيوان لتؤلم عقوبة لها ، الفصل حـ ٣ ص ٨٨ ؛ الألم على وجه الاستحقاق في الروح دون الشخص . عقاب آدم في الجنة ، ويونس في بطن الحوت وعقاب الأنبياء ، اللطف ص ٤٠٥ - ٤٣٠ ؛ وأصحاب التناسخ من السمنية تقول إن

عاشراً : خاتمة ، أين الانسان ؟

بالرغم من غياب الانسان كمبحث مستقل في علم أصول الدين وحضوره
كانسان مغترب فيه ، كانسان كامل في أصل التوحيد وكانسان متعين في أصل
الوحي ، كذات وصفات في التوحيد ، وكحرية وعقل في العدل إلا أنه يظهر أحياناً
كموضوع جزئي في كتب المقالات وفي الموضوعات الطبيعية وكأن الانسان ظاهرة
طبيعية ، وكأنه شيء وليس انساناً^(٣٢١) . لم يظهر الانسان صراحة كأحد
موضوعات علم أصول الدين بالرغم من أن العلم كله حديث عن الانسان . لم
يظهر حاضراً إلا في كتب المقالات وإن لم يكن هناك قسم فيه عن الانسان . لم
يظهر إلا كموضوع منفصل لا صلة له بالموضوعات الأخرى ولكن غالباً ما يظهر
كأحد موضوعات الطبيعية وكأنه شيء وكأنه هذا الانسان المرئي الموجود في العالم
مثل باقي الاشياء . فالانسان حاضر حضوراً مباشراً كموجود طبيعي ضائع وسط
الاشياء والمقالات الطبيعية وحاضر حضوراً غير مباشر كانسان مغترب في الالهيات
بل وفي السمعيات ، كانسان كامل في التوحيد ، وكانسان متعين في العدل ،
كانسان كامل في الذات والصفات والأفعال وكانسان متعين مثالي في العدل كحرية
وعقل ، كانسان مقلوب ، غير الانسان ، اللانسان ، الانسان الآخر ، الانسان
المغاير لذاته الذي اقتصر جزءاً منه ، جوهره وماهيته وشخصها خارجها فظلت نائية
عنه لا يستردها إلا بالمنجاة والدعاء والابتهاال والصلاة ، أو يتوحد بها من جديد
بالرياضة والمجاهدة ، والأحوال والمقامات كما هو الحال في علوم التصوف . فما
يقذفه المتكلم خارجاً عنه يسترده الصوفي داخلاً فيه .

من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالب آخر . وكذلك القول في الشواب ،
الفرق ص ٢٧٠ - ٢٧١ ؛ وعند غلاة الروافض تتألم البهائم ومن أرواحها كانت في أجساد
وقوالب أحسن من أجساد البهائم وقد اقترفت كبائر واجترمت جرائم فنقلت الى أجساد أخرى
لتتعذب فيها ، وإذا استوفت عقابها وتوفر عليها ما استحقته من عذابها ردت الى حسن بنيتها .
والأرواح والهيكل على رتب ، الارشاد ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ؛ النهاية ص ٤١٠ ؛ وباطال التناسخ في
اللطيف ص ٤١٧ - ٤١٨ ، ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، ص ٥٥٩ ؛ الأصول ص ٢٤١ .

(٣٢١) مقالات ح ١ ص ١٢٥ - ١٢٦ .

١ - الانسان حاضراً في الطبيعة .

ويظهر الانسان حاضراً في عدة تصورات . الأول التصور الثنائي للانسان الذي يجعله مركباً من نفس وبدن ، وهو التصور الشائع ليس فقط في العلوم النقليّة العقلية بل أيضاً في الدين الشعبي . ولكن الإشكال في كيفية التركيب والممازجة بينهما ، أي تحديد الصلة بين النفس والبدن . ولما كان إيجاد وحدة غير مركبة أمراً صعباً كانت الصلة بينهما إما ترتكن مرة الى الروح فتكون الأولوية للروح على البدن أو ترتكن مرة ثانية الى البدن فتكون الأولوية للبدن على الروح . في الحالة الأولى يكون الانسان هو الروح ، ويكون الروح هو منبع الحياة ومصدر الحواس . وتداخل الروح البدن وتشابك فيه ويكون البدن طارئاً عليها وآفة لها . الروح جسم لطيف يداخل الجسم الكثيف وهو البدن ، محبوس فيه والبدن ضاغط عليه . والروح مستطيع بنفسه والعجز طارئ عليه من البدن . العجز من الجسم وليس من الروح . والموت من الجسم في حين أن الروح كله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وإرادة ، وهي صفات الكائن الحي سواء الله أم الانسان كروح . الروح هي صاحبة القدرة والقوة والاستطاعة قبل الفعل وهو جنس واحد كما أن أفعاله جنس واحد . وهو المأمور والمنهي أي أنه هو المكلف والمحاسب ، المعاقب والمثاب (٣٢٢) . وينتج عن ذلك أن الانسان لا يرى وإنما الذي يُرى هو الجسد

(٣٢٢) هذا هو الرأي الشائع عن النظام . فالانسان هو الروح ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ الانسان هو الروح ولكنها مداخل للبدن مشابهة له وأن كل هذا في كل هذا وأن البدن آفة عليه وجبس وضابط له . الروح هي الحاسة الداركة ، وأنها جزء واحد ، ليست بنور ولا ظلمة ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ - ٢٦ ؛ الانسان جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف . والروح هي الحياة المتشابهة لهذا الجسد في الجسد على سبيل المداخل ، جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، الفرق ص ١٣٥ - ١٣٦ ؛ وهو أيضاً قول بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد . فالانسان هو الروح وكذلك جميع الحيوان ولم يكن يجوز أن يحدث الله في جماد شيئاً من الحياة والعلم والقدرة ، مقالات حـ ١ ص ٣١٨ ؛ وهو أيضاً أحد مقالات الروافض ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ ومقالة أن الانسان هو النفس والروح والبدن آتياً ، هي مقالة الفلاسفة والطبائعين من أن الروح جسم لطيف مشابه للبدن متداخل للقلب مداخل الماتية في الورد والدهنية في الجسم والسمينية في اللبن . الروح لها قوة واستطاعة وحياة ومشية مستطاعة بنفسها والاستطاعة قبل الفصل ، الملل حـ ١ ص ٨٣ ؛ الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد . الجسم ضربان ، حي وميت ، والحي =

الذي فيه الانسان ، وأن الصحابة لم يروا الرسول وانما رأوا قالباً كان الرسول فيه ، وان أحداً منا لا يرى أباه أو أمه ، أخاه أم أخته بل يرى قوالب وهياكل . وقد يكون الجماد مثل الانسان قالب للروح وبالتالي يصعب التفرقة بين الانسان والحيوان والجماد مادامت كلها قوالب وهياكل . ما دامت الرؤية تتم للقالب أو الهيكل وليس للروح فإنه استحيل رؤية أي شيء حي ، انساناً أم حيواناً ، ملكاً أم شيطاناً . وإذا كانت الروح هي الفاعلة المحاسبة ، المثابة والمعاقبة فكيف تقطع يد السارق ويجلد الزاني وإلا كان المقطوع غير السارق والمجلود غير الزاني وهو ضد الشرع الذي يوقع الثواب والعقاب على الأشخاص ؟ وإذا كانت الروح طاهره نظيفة فكيف يخرج عنها أوساخ البدن إخراجاً وقياً وعرقاً ؟ أم أن أوساخ البدن وافرازاته طاهرة نظيفة مثل طهارة الروح ونظافتها ؟ وان كان عجز الانسان لبدنه ما دامت الروح قادرة بنفسها كان العاجز الميت هو الانسان مع أن الانسان حي قادر أو كان العاجز الميت هو جسده وبالتالي تبطل قدرة الله على إحياء الموتى لأن الحي لا

يستحيل أن يصبح ميتاً والميت حياً . وهو قول الثنوية والبرهمية الذين يقولون أن النور حي خفيف من شأنه الصعود وأن الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ، وأن الثقيل الميت محال أن يصير خفيفاً ، والخفيف الحي أن يصير ثقيلاً ميتاً ، الفرق ص ١٣٦ ؛ ويشترك في ذلك أحمد بن حابط . فالانسان لديه هو المأمور المنهي المنعم عليه ، هو الروح التي في الجسم ، وأن الأجسام قوالب للأرواح ، والروح هي القادر العالم ، والحيوان كله جنس واحد ، الفرق ص ٢٧٤ ؛ وهو أيضاً رأي القرامطة والديلم . فالانسان هو الروح فقط والبدن ثوب هو لابس . وكل ما يخرج من الجوف من غائط ونخاع ورجوع وبول ونظفة وقلد ودم وقيح وصدید وعرق طاهر ونظيف حتى ربما أخذ عن بعضهم من رجيع بعض يأكله لعلمه أنه طاهر نظيف ، التنبيه ص ٢١ ؛ وهو أيضاً رأي الديصانية . فالانسان لديها روح ، والحواس الخمس أجزاء منها . والانسان جزء واحد غير مختلف إلا أن ادراكه مختلف ، يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى . والآفة خالطته من جهة على غير ما خالطته من جهة أخرى فاختلاف الادراك لاختلاف الأخلاط والمزاج ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ ؛ وهو أيضاً رأي المرقونية . فلديها أن البدن فيه حواس خمس وروح وأن الروح هي الانسان والحواس ليست منه بل اردات تؤدي اليه ، وهو غير البدن ، وجعلوها جنساً ثالثاً ليس بنور ولا ظلمة ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ ، ٢٧ ؛ وهذا أخيراً رأي المنانية ، فالانسان لديها حواس خمس ، وهي أجسام وأنه لا شيء غير الحواس الخمس ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ .

يموت (٣٢٣) . والحقيقة أن هذا التصور الثنائي الذي يعطي الأولوية للروح على البدن ينتهي بأن يجعل البدن أقوى من الروح فهو الضاغظ عليه الحابس له . صحيح أن الروح منبع لكل مظاهر الحياة ، وبالتالي يتم التركيز في هذا التصور على الحياة ومظاهره إلا أنه يصعب تفسير صلة الروح بالبدن . وبالتالي يتحول التصور الثنائي للروح والبدن الى تصور مثالي للروح ، ونظرة تطهيرية للبدن باعتباره آفة . كما يصعب فهم صلة التداخل والمداخلة . هل هي مداخلة مادة في مادة لما كانت الروح جسماً أم تداخل لا مادة في مادة لما كانت الروح روحاً ؟ ولا يهم مصدر هذا التصور ، خارجي أم داخلي بعد أن أصبح الخارجي داخلياً بفعل الترجمة والتمثيل والاحتواء ولكن المهم هو بنية التصور ذاته ومدى تعبيره عن التصور الحضاري العام . والمهم أيضاً هو النقد الذاتي لهذا التصور واكتشاف امكانية الخروج من هذه الثنائية الى طرف ثالث هو الانسان الذي لا هو روح ولا بدن بل حياة في الجسد ، وسط بين الروح المجرد والجسم المرن . ومع أن هذا التصور طبيعي إلا أنه لم يخل من استعماله كدليل لتصوير الهي وكأن حياة الانسان وحياة الله نموذج واحد للحياة .

٣٢٣ هذا هو نقد القدماء لهذا التصور وهي التي يسميها أهل السنة فضائح النظام وهي خمسة أ - لا يرى الانسان وانما يرى الجسد الذي فيه الانسان ب - الصحابة لم يروا الرسول وانما رأوا قالباً فيه الرسول ج - لم ير أحد أباه وأمه وانما رأى قالبها د - لما قال ان الانسان ليس هو الجسد الظاهر بل روح مداخل للجسد لزمه أن يقول في الجماد أيضاً أنه ليس جسداً بل روح فيه الحياة المشابهة له ، وكذلك الفرس وسائر البهائم والطيور والحشرات والحيوانات والملائكة والجنس والانسان والشياطين . وهذا يوجب أن أحداً ما رأى حميراً ولا فرساً ولا طيراً ولا حيواناً ولا يوجب ألا يكون النبي رأى ملكاً ولا أن الملائكة يرون بعضهم البعض وانما رأوا أشياء في قوالب أخرى هـ - إذا كانت الروح التي في الجسد هي الانسان وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبه لزمه أن يقول أن الروح هي الزانية والسارقة والقاتلة . فإذا جُلد الجسد وقطعت يده صار المقطوع غير السارق والمجلود غير الزاني وهذا ضد القرآن « والزاني والزانية . . . » ومن فضائح النظام أن الروح التي هي في الانسان مستطبعة بنفسها وبفسها . وانما تعجز لآفة تدخل عليها . والعجز جسم فاما أن يقول في العاجز الميت انها نفس الانسان الذي يكون حياً قادراً أو يقول ان الميت العاجز جسده . فإن قال الأول بطل أن الانسان حي بنفسه . وان قال الثاني وجب ألا يكون الله قادراً على احياء ميت لأن الحي لا يموت ، وهو نفي لقدرة الله ، الفرق ص ١٣٥ - ١٣٦ .

وقد يرتكن التصور الثنائي للانسان على البدن لا على الروح فتكون الأولوية للبدن المرئي لا للروح اللامرئي . وهنا ينقسم هذا التصور الطبيعي المادي الى تصورين فرعيين . إما أن يكون البدن كثيراً جواهر وأعراض وأخلاق أو يكون البدن واحداً مرئياً كالجسم أو القوة أو الشخص . الأول يركز على الكثرة والتعدد بينما يركز الثاني على الوحدة . فالانسان كثير . وقد تكون هذه الكثرة في الأبعاد ، أبعاد الانسان ويكون البدن هو الجامع لهذه الأبعاد دون أن يفعل كل بعض على حدة^(٣٢٤) . وقد تكون هذه الأبعاد هي الأعراض مجتمعة على جوهر واحد وهو الجسم أو بدون جوهر . وفي الحالة الأولى يكون قانون الاجتماع هو الأخلاق . وفي الحالة الثانية يكون الجوهر هو الحي الناطق أو يتحدد سلباً بنفي التماس والمباينة عنه^(٣٢٥) . فإذا غلبت الوحدة على التعدد في تصور البدن فإنه يكون هو الجسم أو هو هذا المرئي . وقد تكون الوحدة معنوية فيصبح الانسان هو

(٣٢٤) هذا هو تصور أبي الهذيل أساساً . فالانسان لديه كثير . لا يقول كل بعض من أبعاد الجسد فاعل على الأفراد ولا أنه فاعل مع غيره ولكنه يقول هو هذه الأبعاد ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ . وهو تصور ضرار بن عمر . فالانسان لديه أعراض مجتمعة ، والجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة وبجسة من أشياء كثيرة ؛ لون وطعم ورائحة وقوة ، ولا يوجد جوهر غيرها ، مقالات حـ ١ ص ٣١٣ ، حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وعند برغوث الانسان هو الأخلاق من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك . إذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعل المتحرك وفعل البعض المتحرك السكون من جهة ما فعله الساكن ، وأن كل بعض من أبعاد الانسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وعند أصحاب الطبائع الانسان هو الحر والبرد واليبس والبلية . اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سمعه وسائر حواسه ، وكذلك عظمه ولحمه ودمه وجميع هذه الأمور هي الانسان ، مقالات حـ ٢ ص ٢٧ ؛ وعند عباد بن سليمان الانسان جواهر وأعراض ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ ولأصحاب الهيوالي أقاويل مشابهة تتمايز فيما بينها في أربعة أ - الانسان هو الجوهر الحي الناطق الميت وهو انسان في حالة نطقه وحياته ، وجوزوا الموب عليه وقد كان قبل ذلك لا انساناً ب - الانسان هو الحي الناطق وهو الجوهر وأعراضه حـ - في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو في الجوهر وأعراضه حـ - في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو في الجوهر على أنه مدبر له ، مقالات حـ ٢ ص ٢٧ .

القوة أو هو الشخص أو هو هذا البشر .

ويتدرج التصور من المستوى المادي إلى المستوى المعنوي حتى يصبح الانسان هو الانسان^(٣٢٦) . والحقيقة أن هذا التصور مادي واحدي في مقابل التصور الروحي الثنائي . وبالرغم من أنه أقرب الى الحس والبداهة إلا أنه تصور طبيعي صرف غلبت عليه مفاهيم الطبيعة مثل الجواهر والأعراض والأخلاق والقوى والكل والأبعاد ، هروباً من المفاهيم اللاهوتية عن الروح والبدن . ولماذا يُستبعد الشعر والأظافر من الأعراض ولا تُسبعد باقي الأعراض الخارجة عن البدن كجوهر مثل كل الافرازات ، وكل ما يخرج من البدن ؟ وكيف تُستبعد الحياة والنطق ، وحياة الشعور الخالص ؟

وهنا يأتي التصور الثالث كرد فعل على التصور الثنائي بشقيه الروحي والمادي ، الالهي والطبيعي ويعيد الى الانسان وحدته . فالانسان هو بدن وروح لا فصل بينهما ولا تمايز ، ليس مادة تتحدد بالطول والعرض والعمق وليس روحاً طائفة حالة في البدن . الانسان جزء لا يتجزأ ، لا تجوز عليه المماساة أو المباينة أو باقي الأعراض وإلا لتعدد الانسان وتعددت أفعاله وتكاثرت شخصيته واستحالت المسئولية الفردية^(٣٢٧) . وهو مع ذلك مدبر في العالم وموجود فاعل فيه ، وما البدن

^(٣٢٦) يُنسب هذا التصور أيضاً لأبي الهذيل . فالانسان لديه هو هذا الجسم المرن . هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان . وقيل انه لا يجعل شعر الانسان وظفره من جملة الانسان ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ وهو رأي جمهور المعتزلة فالبدن هو الانسان وأعراضه ليست منه ولا يجوز أن يكون فيه عرض ، مقالات حـ ٢ ص ٢٤ ؛ وقيل أيضاً أنه رأي الروافض . وعند أبي بكر الأصم الانسان هو الذي يرى ، وهو شيء واحد لا روح له ، جوهر واحد . ونفي إلا ما كان محسوساً مدركاً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وأنكر حسين النجار أن تكون القوة بعض الانسان وأنكره أيضاً أكثر أهل النظر ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وعند عباد بن سليمان ، الانسان معناه أنه بشر . معنى انسان بشر ومعنى بشر انسان في حقيقة القياس مقالات حـ ٢ ص ٢٥ .

^(٣٢٧) هذا هو تصور بعض الروافض مثل هشام بن الحكم . فالانسان اسم لمعين بدن وروح ، البدن موات والروح فاعلة لا لالة حساسة ، نور من الأنوار ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ، حـ ٢ ص ٢٥ - ٢٦ ؛ الفرق ص ٦٨ ؛ وهو أيضاً رأي بعض المعتزلة . فعند بشر ، الانسان جسد وروح وكلاهما انسان ، الفعال هو الانسان الذي هو جسد وروح . وعند النظام الانسان ليس بطويل=

إلا آلة الفعل الظاهرة منه . ومع ذلك لا يوجد في المكان حقيقة ولا تجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعوم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة . فالإنسان معنى أو جوهر غير الجسد . وهو عالم مختار حكيم . حياته حياة الوعي والشعور وان بدا متحركاً ساكناً ، له لون ورائحة . لا يمكن رؤيته ولا لمسه بل ولا وصفه إلا ظاهراً . ومع ذلك يظهر في البدن ويتجلى فيه . فالبدن آتته للحركة وللعمل ، والإنسان هو المتحكم فيه والمدبر له . حقيقة الإنسان في حياة الشعور ، وحياة الشعور تتمثل في الارادة الواعية أي في الارادة القائمة على العلم ، وكلاهما تعبير عن الحياة^(٣٢٨) . وهنا أيضاً يصبح الإنسان ممثلاً لله في حياة

ولا عريض ولا عميق (رواية ابن الراوندي التي ينكرها الخياط) ؛ وعند ابن الراوندي الإنسان في القلب وهو غير الروح، والروح ساكنة في البدن ، الانتصار ص ٥٤ .

(٣٢٨) هذا هو رأي معمر بن عباد أساساً ويشاركه فيه الصالحى . فعند معمر الإنسان شيء غير هذا الجسد المحسوس . وهو عالم قادر مختار ، وليس متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً . لا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . فإذا قيل له : أقول أن الإنسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار ؟ قال : لا أطلق شيئاً من ذلك ولكن أقول أنه في الجسد المدبر وفي الجنة منعم أو في النار معذب ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن . ثم أن هذا القول يوجب عليه أن لا يرى إنسان إنساناً ويوجب أن لا يكون الصحابة رأوا رسول الله ، الفرق ص ١٥٤ - ١٥٥ ؛ مذهبه في حقيقة الإنسان . الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد وهو عالم مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا متمكن ، ولا يرى ولا يحس ولا يحس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان . لكنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف . وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بآبائات النفس الانساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متميز ولا متمكن ، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة . ثم لما كان ميل معمر بن عباد الى مذهب الفلاسفة ميّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القلب الذي هو جسد فقال فعل الناس هو الارادة فحسب والنفس إنسان . فعل الإنسان هو الارادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد ، الملل حـ ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ؛ ليس للإنسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت أو توليداً . من أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إرادته لا على طريق المباشرة ولكن على طريق التوليد . وهذا عجب غير أنه بناه على مذهبه في حقيقة الإنسان ، الملل حـ ١ ص ١٠٠ - ١٠١ ؛ وعند معمر أيضاً أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، المدبر في

الشعور . فهناك شعور واحد يتصف بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة . فاذا كان السمع والبصر وسيلتين للعلم ، وإذا كانت الارادة تعبيراً عن القدرة ، وإذا كان الكلام ايضاً للعلم تكون الحياة علم و ارادة ، ويكون الشعور الحي نظر وعمل وبالتالي يظهر الانسان كشعور حي يتجلى في العلم والارادة ، في النظر والعمل، ويسترد الانسان صفاته بعد طول المطاف (٣٢٩) .

والحقيقة أن هذا التصور لا ينتج عن أثر خارجي من علوم الحكمة أو غيرها بل نابع من علم أصول الدين ، ومحاولة لاكتشاف الانسان كمبحث مستقل . فالانسان هو الانسان دون رده الى ما هو أكثر منه كروح الهي ولا الى ما هو أقل منه كبدن طبيعي . والعجيب أن تتحول النظرة المادية أي التجسيم والتشبيه الى نظرة روحية في الانسان كما تتحول النظرة المثالية أي التنزيه في الالهيات إلى نظرة طبيعية في الانسان وكأن الله والانسان متقابلان ومتكاملان في التشبيه والتنزيه . إذا ما شبه الله نزه الانسان وإذا ما نزه الله شبه الانسان .

العالم والبدن الظاهر آلة له . وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه ، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بآرادته ويصرفه ولا يماسه ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ ؛ الانسان جزء لا يتجزأ لأنه لو كان أكثر من جزء لجاز أن يحل في أحد الجزأين إيمان وفي الأخرى كفر فيكون مؤمناً وكافراً في حال واحد وذلك محال ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ أما الصالح في فالانسان لديه أيضاً جزء لا يتجزأ ويجوز عليه المماسة والمباعدة والحركة والسكون ، وهو جزء في بعض هذا البدن حال ، ومسكنه القلب ، وأجاز عليه جميع الأعراض ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ .

(٣٢٩) يوصف الانسان بما يوصف به الاله لأنه وصفه بأنه حي عالم قادر حكيم وهي أوصاف واجبة لله . ثم نزه الانسان عن أن يكون متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أو رطباً أو يابساً أو ذا لون أو وزن أو طعم أو رائحة والله منزّه عن هذه الأوصاف . وكما « زعم » أن الانسان في الجسد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه كذلك الاله عنده في كل مكان على معنى أنه مدبر له عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكأنه أراد أن يُعبد الانسان لوصفه إياه بما يوصف الاله به . فلم يحسر على اظهار القول بذلك فقال بما يؤدي إليه . الفرق ص ١٥٥

٢ - الانسان مغترباً في الله

وبالاضافة الى الانسان حاضراً في المقالات عن الانسان كموجود طبيعي هناك الانسان مغترباً، الانسان الكامل الذي يقبع وراء نظرية الذات والصفات والانسان المتعين الذي يقبع وراء نظرية الأفعال . الانسان كذات أو كوعي خالص موجود قديم باق ، لا أول له ولا نهاية له في الزمان ولا محل في مكان ولا يشبه الحوادث وواحد ، والانسان كصفات أو كوعي متعين متحقق بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة ، والانسان المتعين بالحرية والتميز بالعقل ، وكأن الحرية هي مبدأ التفرد ، تفرد الانسان المتعين من الانسان الكامل ، وأن العقل نتيجة طبيعية للحرية لما كانت الحرية عاقلة مسؤولة . ومن ثم يكون الانسان ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً هي النتيجة النهائية للعقلية الشق الأول لعلم أصول الدين (٣٣٠) .

(٣٣٠) انظر دراستنا «لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟» في «دراسات اسلامية»، وكذلك دراستنا «Théologie ou Anthropologie» في المجلد المشترك La Renaissance du Monde . Arabe

فهرس

الباب الثالث الإنسان المتعين الفصل السابع خلق الأفعال

٧	أولاً : مقدمة - من التوحيد إلى العدل
٧	١ - التذبذب بين التوحيد والعدل
١٢	٢ - موضوعات خلق الأفعال
١٦	٣ - بناء الموضوع
١٩	ثانياً : أفعال الشعور الداخلية
٢٠	١ - هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية ؟
٢٣	أ - إثبات صفات العلم والقدرة والإرادة
٢٨	ب - إثبات الأسماء
٣٤	ج - حجج الجبر
٣٧	د - خطورة الجبر
٣٩	٢ - هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية حرة ؟
٤٤	٣ - أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة
٤٤	أ - نفى صفات العلم والقدرة والإرادة
٤٩	ب - تأويل الإرادة
٥٨	ج - حدوث الصفات
٦٠	د - إثبات حرية الأفعال
٧١	ثالثاً : أفعال الشعور الخارجية
٧٢	١ - عقيدة الجبر
٧٢	أ - دوافع الجبر
٨٠	ب - عقائد الجبر
٨١	١ - القضاء والقدر
٨٨	٢ - الأشقاء والاسعاد

جـ - حجج الجبر	٩٢
د - نقد الجبر	١٠٢
٩٢) نظرية الكسب	١١٦
أ - تعريف الكسب	١١٧
ب - حجج الكسب	١٢٨
١ - الفعل الإرادي أو اللاقصدي	١٢٩
٢ - المضطر والمكتسب	١٣٧
٣ - اكتساب المهارات	١٣٩
٤ - الترجيح	١٤١
٥ - الخلق	١٤٥
٦ - الخاطر	١٤٦
٧ - الابتغال والدعاء والسؤال والشكر	١٤٩
٨ - الوحي	١٥١
٩ - العلم الشامل	١٥٢
١٠ - القدرة	١٥٤
جـ - القدرة والاستطاعة	١٥٩
د - نقد الكسب	١٧٣
٣ - تجربة الحرية	١٨٥
أ - الحرية الإنسانية	١٨٦
ب - إثبات الحرية	١٩١
جـ - الإرادة	١٩٨
د - القدرة	٢٠٤
هـ - الاستطاعة	٢١٧
و - التمرينات العقلية	٢٢٥
رابعاً: أفعال الشعور في الطبيعة	٢٣٦
١ - نفي التوليد	٢٣٧
أ - حجج نفي التوليد	٢٤١
ب - مخاطر نفي التوليد	٢٤٦
٢ - إثبات التوليد	٢٥٠
أ - حجج إثبات التوليد	٢٥١
ب - أقسام التوليد	٢٥٩
١ - التوليد في أفعال الشعور	٢٦٠
٢ - التوليد في أفعال الطبيعة	٢٧٠

٢٧٨	خامساً : أفعال الوعي الفردي والاجتماعي
٢٨٠	١ - أفعال الوعي الفردي
٢٨٢	أ - التوفيق والسداد
٢٨٥	ب - النصر والخذلان
٢٩١	ج - الهداية والضلال
٣٠٢	د - العون والتيسير
٣٠٤	هـ - الطبع والختم
٣٠٦	و - العصمة
٣٠٧	ز - الاستثناء في الإيمان
٣١٣	٢ - أفعال الوعي الاجتماعي
٣١٥	أ - الآجال
٣٢٢	ب - الأرزاق
٣٣٣	ج - الأسعار
٣٣٥	د - الفقر والغنى
٣٤٢	٣ - خاتمة : هل الحرية مشكلة ؟
٣٤٢	أ - الطرف المقابل للحرية ، الله أم العالم ؟
٣٤٥	ب - نظرية أم موقف ؟
٣٤٨	ج - حرية أم تحرر ؟

الفصل الثامن

العقل الغائي (الحسن والقبح)

٣٥٣	أولاً : مقدمة - اسم المشكلة ومكانها من العلم ...
٣٥٣	١ - اسم المشكلة
٣٥٤	٢ - هل هي جزء من التوحيد ؟
٣٥٥	٣ - هل هي جزء من العدل ؟
٣٥٩	٤ - هل هي أصل مستقل ؟
٣٦٢	ثانياً : تعريف الحسن والقبح
٣٦٣	١ - النظرية الكونية
٣٦٦	٢ - النظرية الحسية
٣٧١	٣ - النظرية العقلية
٣٧٣	أ - بنية الأحكام الخمسة
٣٧٥	ب - تعريف الأحكام الخمسة
٣٨٠	ثالثاً : صفات الأفعال
٣٨٢	١ - هل يمكن إنكار صفات الأفعال ؟
٣٨٦	٢ - إثبات صفات الأفعال ؟

٣٩٧	رابعاً: العقل والنقل
٣٩٨	١ - هل يمكن هدم العقل؟
٤٠٤	أ - هل يمكن إنكار العقل قبل النبوة؟
٤١١	ب - هل يمكن تحديد العقل قبل السمع؟
٤١٤	٢ - إثبات العقل
٤٢٠	أ - إثبات العقل قبل السمع
٤٢٩	ب - إثبات العقل بعد السمع
٤٣٣	ج - ما هو دور السمع؟
٤٣٦	خامساً: الواجبات العقلية
٤٣٨	١ - الخلق والتكليف
٤٤٦	٢ - شكر المنعم
٤٤٨	سادساً: تنزيه الله عن القبائح
٤٤٩	١ - هل الله خالق الخير والشر؟
٤٥٥	٢ - هل الله قادر على فعل القبيح؟
٤٦٧	سابعاً: الصلاح والأصلح، الغاية والعلم
٤٦٧	١ - هل يمكن نفي الصلاح والأصلح؟
٤٧٣	٢ - إثبات الصلاح والأصلح
٤٨٨	٣ - هل يمكن نفي الغاية والعلم؟
٤٩٥	٤ - إثبات الغاية والعلم
٤٩٨	ثامناً: اللطف والالطاف
٥٠٠	١ - هل هناك لطف
٥٠٠	أ - تعريفه وأنواعه ومصدره ومحلّه
٥٠٣	ب - هل يمكن إثبات اللطف أو نفيه؟
٥١١	٢ - ما هي الالطاف؟
٥١٤	تاسعاً: العوض عن الآلام؟
٥١٧	١ - هل هناك آلام بلا استحقاق؟
٥٢٠	٢ - هل هناك آلام بلا عوض؟
٥٢٥	٣ - هل يمكن إيلام الأطفال؟
٥٢٩	٤ - هل يجوز إيلام البهائم؟
٥٣٢	عاشراً: خاتمة، أين الإنسان؟
٥٣٣	١ - الإنسان حاضراً في الطبيعة
٥٤٠	٢ - الإنسان مغترّباً في الله
٥٤١	فهرس الموضوعات

دار التنوير للطباعة والنشر - ص. ب. ٦٤٩٩ / ١١٣ بيروت - لبنان

المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - ص. ب. ١٣ / ٥٨٨١ بيروت - لبنان